This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 43 756
BD
555
R8

Der ontologische Gottesbeweis.

Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart

von

Dr. Georg Runze
Licentiat und Privatdocent an der Universität zu Berlin.

YC 30486

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1882.

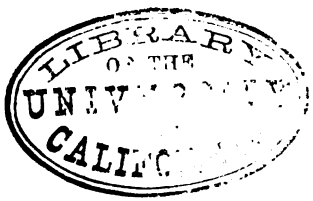
Nat. Theol
R
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Jan. 1887
Accessions No. 33118 Shelf No.

Der ontologiſche Gottesbeweis.

Kritiſche Darſtellung ſeiner Geſchichte ſeit Anſelm bis auf die Gegenwart

von

Dr. Georg Runze
Licentiat und Privatdocent an der Univerſität zu Berlin.



Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1882.

BD555
R8

33118

Herrn Baron

Friedrich von der Osten-Sacken

auf Wormen in Kurland

in Liebe und Verehrung zugeeignet.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Vorbemerkung.

Veranlassung zu vorliegender Arbeit wurde mir der Reiz des Verstandesräthsels, welches in dem ontologischen Problem vorliegt, und die Beobachtung, daß dieses Problem nicht allein den Scharfsinn herausfordert sondern eine Zähigkeit des Nachdenkens, eine umfassende Geistessammlung zur Bedingung macht, ohne welche seine Lösung unmöglich ist. Die aus solchem Anlaß erwachsende Beschäftigung concentrirte sich schließlich in Studien zur Anselm'schen Erkenntnißtheorie, aus denen eine lateinisch geschriebene Licentiatendissertation hervorging über Anselms ontologisches Argument und die gesammte Kritik, welche dieselbe bis auf den heutigen Tag gefunden hat.

Ich hatte in dieser Kritik sowohl die spärlichen Erwähnungen seitens der mittelalterlichen Scholastik (unter denen besonders die des Thomas von Aquino bemerkenswerth sind) sowie deren mittelbare Abhängigkeit von der Anselm'schen Ontologie als auch die neueren, namentlich seit Leibnizs Zeit mannigfach hervortretenden Beurtheilungen eingehend berücksichtigt; die wenigen, mir zum Theil noch heute nicht zugänglich gewordenen Autoren (z. B. Dedekind: Vertheidigung des ontologischen Beweises. Wolfenbüttel 1786) konnte ich namentlich anführen. Doch erschien mir die Ausbeute aus diesen Beurtheilungen nicht so fruchtbar, daß ich den positiven Entwickelungsgang der Geschichte, dessen Darstellung ich zum Druck befördern wollte, durch bezügliche Ausführlichkeit stetig hätte unterbrechen mögen. Auch die Erörterungen des Thomas wiederholen im Wesentlichen die (auf S. 16 geordneten) Einwürfe des Gaunilo. Gleichwohl habe ich von dem Hauptertrag jener Forschungen im dritten Abschnitt des ersten Haupttheils eine gedrängte Skizze zu geben gesucht.

Ebenso werden von den positiven Fortbildungsversuchen diejenigen, welche nichts wesentlich Neues bieten, wie die von K. Ph. Fischer, J. P. Lange, Sengler, Ritter, Kahnis (dessen Dogmatik in den drei Auflagen drei verschiedene Fassungen des Beweises vorführt) nur beiläufig berücksichtigt. Kurz fassen konnte ich mich nach den voraufgegangenen Erörterungen auch über die Wolffsche Ontologie, welche weder an Schärfe noch an Neuheit der Ideen hervorragt, übrigens aber z. B. von Köstlin (in den Studien und Kritiken 1875/76) eine eingehendere Besprechung erfahren hat. Der Darstellung des cartesianischen Beweises habe ich die Meditationes de prima philosophia zu Grunde gelegt wegen der dort befolgten genetisch-analytischen Methode. —

An manchen Stellen, wo die sachliche Erörterung über die geschichtliche Kritik hinausgeht, wird der Leser vielleicht den Eindruck haben, statt der erwarteten Aufklärung zunächst einer gesteigerten Schwierigkeit sich gegenübergestellt zu finden. Indessen entspricht es zunächst gerade der Tendenz dieser Arbeit, zur Würdigung der Schwierigkeit des Problems beitragen zu wollen. Allerdings ist das ontologische Argument wie Daub in seiner Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes*) sagt, abstoßend und trocken in seiner Darstellung; aber, setzt er hinzu, „nur für den sinnlich-irdischen und natürlichen Menschen." Es wäre zwar kühn zu behaupten, daß nur ein solcher die Logik dieses Beweises schlechthin unverständlich finden werde, aber kühn ist es auch, wie in einem Artikel der Darwin-Häckel-Krauseschen Zeitschrift geschieht, einen Hauptgrund für die Naturverachtung schon seit Platons Zeiten in dem ontologischen Beweise zu suchen.**) Mit letzterem wird wenigstens die historische Bedeutung des Arguments gewürdigt, wie denn dieses nicht bloß von energischen

*) In den 1839 von Marheinecke und Dittenberger herausgegebenen philosophischen und theol. Vorlesungen B. II S. 419.

**) Entstehungsgeschichte der Naturverachtung von Dr. F. Schultze im Kosmos 1879 III.

Beurtheilern wie Daub ſondern von prinzipellen Gegnern wie Kant eine hervorragende Schätzung erfahren hat.

Andrerſeits concentriren ſich die weſentlichen Motive der Einwürfe, welche ſowohl Kant ſamt den Äonen ſeiner Jünger erhoben als überhaupt die fromme Sorge namentlich vieler Theologen geltend gemacht hat, — in der religiöſen Bedenklichkeit, es möchte durch den Verſuch eines erſchöpfenden, von der einzelnen Erfahrung möglichſt abſehenden Beweisverfahrens dem Glauben ſeine ihm eigene Provinz entriſſen und das Bewußtſeyn der Ehrfurcht und Abhängigkeit gefährdet werden.*) Das Verhalten des Simonides wäre der folgerechte Rath, den ein ſo Geſonnener dem um klare Entwickelung religiöſer Probleme ſich Mühenden zu ertheilen hätte. Demgegenüber iſt auf das rechte Wechſelverhältniß von Ehrfurcht und Wiſſen zu verweiſen, wie es freilich die Hegelſche Philoſophie nicht gerade in höherem Grade als die Kantiſche begründet, aber ſchon Auguſtin und Anſelm erſchloſſen, treffender vielleicht keiner als Baader — an der Idee der ἀγάπη — beleuchtet hat. Vielmehr lautet unſere Behauptung, welche auch an der vorliegenden zunächſt nur geſchichtlich-kritiſchen Arbeit eine Stütze finden möge, dahin: Wer nicht die Waffen zur Abwehr des theoretiſchen Atheismus aus der Hand geben will, dem muß der (naturgemäß vorhandene) Glaube an die Möglichkeit eines theoretiſchen Gottesbeweiſes prinzipielle Bedeutung gewinnen, da mit dem prinzipiellen Ausſchluß dieſer Möglichkeit ein unentbehrliches Motiv zum Erkennenwollen ſchwinden würde, eine indifferente Stellungnahme aber zu ſolcher Möglichkeit auf die Dauer und im Ernſt unmöglich iſt.

Sollte meinen Unterſuchungen der Erfolg werden, nicht nur für das hiſtoriſche Verſtändniß der ontologiſchen Beweisverſuche auf einige neue Geſichtspunkte aufmerkſam zu machen ſondern auch für das bleibend Werthvolle dieſes Beweisver-

*) Vgl. Kants Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jacobs Prüfung der Mendelsſohnſchen Morgenſtunden, Hartenſtein IV, 463 ff.

fahrens Intereſſe zu wecken, ſo wäre der Zweck der vorliegenden Arbeit erfüllt. Dieſelbe iſt ihrem geſchichtlichen Hauptinhalt nach ein nicht weſentlich veränderter Abdruck aus zwei Artikeln der Zeitſchrift für Philoſophie und philoſophiſche Kritik (B. 77. 79 Jahrg. 1880/81.) und einem Artikel der Jahrbücher für proteſtantiſche Theologie (B. VII. Jahrg. 1881). Demzufolge iſt mit den Typen und in der eigenthümlichen Orthographie des Verlags der erſtgenannten Zeitſchrift die ganze Auflage gedruckt. Da derſelben, falls die Umſtände Muße gönnen, in nicht allzu ferner Zeit eine geſchichtlich-kritiſche und conſtructive Geſammtdarſtellung aller ſyſtematiſchen Gottesbeweiſe auf Grund einer voranzuſchickenden pſychologiſch-hiſtoriſchen Entwickelung des Werdens der Gottesidee folgen ſoll, ſo würden ſachliche und möglichſt eingehende Beurtheilungen dieſer grundlegenden Vorarbeit ſehr erwünſcht ſeyn. Wem unter den Lebenden der vorliegende Entwurf vorzugsweiſe Anregungen verdankt, läßt das Reſultat erſehen. Ich wage den Wunſch, es werde mir noch vergönnt ſein, dem ehrwürdigen Neſtor der ſpeculativen Deutſchen Theologie jene umfaſſendere Darſtellung als ſchuldigen Zoll zu Füßen legen zu können.

Berlin, im October 1881.

Dr. G. Munze.

Inhalt.

Seite.

Vorbemerkung V

Einleitung 3

A. Die Vertreter der dogmatischen Begriffsanalyse 9

I. Die Analyse des Daseyns aus dem gegebenen Gottesbegriff.

1. Die geoffenbarte Wahrheit (Anselm) 12

2. Die angeborene Idee (Descartes) 25

3. Charakteristik der historischen Beurtheilungen des Anselm'schen Arguments 35

II. Die Entwickelung des Daseyns aus einem combinirten Reflexionsbegriff 48

1. Die in der Voraussetzung verhüllte Synthesis (Spinoza's causa sui) 49

2. Die in der Beweismethode verdeckte Synthesis (das durch seine Möglichkeit nothwendige Wesen. Leibniz, Wolf, Kant). 50

III. Abschließende Vollendung des dogmatischen Verfahrens (Mendelssohn) 61

B. Die methodische Umbildung zur nothwendigen Synthesis göttlichen Seyns 75

I. Das Problem der höchsten Synthesis a priori als Genesis der Gottesidee (Kants Kritik) 76

II. Die genetische Darstellung der Gottes Seyn setzenden Nothwendigkeit 96

1. Das metaphysische Subjekt-Objekt (Schelling, Weiße) . . 96

2. Der Möglichkeitsgrund des Wissens (Schleiermacher) . . 109

3. Die Selbstentfaltung der logischen Idee (Hegel) 113

C. Die neuesten positiven Ausgestaltungen des Arguments . . . 119

Pfleiderer 119

Biedermann 128

Lipsius 129

Dorner 130

Schlußbetrachtung 139

a. Die Einzigkeit der Gottesidee 140

b. Die entsprechende Dialektik der Selbstüberzeugung . . 157

c. Resultat 169

Berichtigungen.

S. 7.	Z. 28.		voraus für unſern Zweck
„ 16.	„ 13 u. 27.		Gaunilo (ſtatt Gannilo)
„ 19.	„ 25.		iſt eine Frage, die
„ 24.	„ 5.		ſ. oben S. 6. (ſtatt 4 u. 5 f).
„ 26.	„ 24.		beruhen möchte.
„ 33.	„ 6.		ebenſo (1644) in den Principia philosophiae (I. 14—18. 43 sq.) wo er ebenfalls die „ſynthetiſche" Methode und deshalb eine andere nicht genetiſche ſondern ſyſtematiſche Reihenfolge anwendet.
„ 39.	„ 4.		unanwendbar (ſtatt unabwendbar)
„ 78 (u. ff.)	Z. 4.		trauscendental (ſtatt transſcendental)
„ 99.	Z. 31.		hineingezwängt. Daß dieſelbe Kritik Leibniz's Urmonade trifft, zeigt Martin Penzler: Die Monadenlehre und ihre Bezieh. zur griechiſchen Philoſ. (Minden 1878. S. 31).
„ 101.	„ 18.		Jenes „das Seyende-Seyn"
„ 114.	„ 10.		Wenn Kant dies
„ 132.	zu *):		vgl. Sprenger: Leben und Lehre des Mohammed II, 311.
„ 150	Z. 32.		hinausgreife.
„ 156.	„ 1.		euhemeriſtiſchen (ſtatt euphemeriſtiſchen)
„ 164.	„ 19.		bloß gedachte
„ 171.	„ 17.		daß Wahrheit nicht iſt, (ſtatt unmöglich,)

LIBRARY OF THE UNIVERSITY CALIFORNIA.

Einleitung.

Daß der Gedanke des Seyns von dem wahren Gedanken Gottes nicht getrennt werden kann, ist das Problem des ontologischen Gottesbeweises. Die Fluth von Einwänden und Gegeneinwänden, die bei einigermaßen tieferem Nachdenken über diese These sich erheben und auf die schwersten metaphysischen und erkenntnißtheoretischen Untersuchungen hinweisen, wird in jeder eingehenden Betrachtung der Geschichte des Beweises ihren Wiederhall finden. Denn eine Reihe hervorragender Denker bezeichnet die Etappen dieser Geschichte. Und auch der speculative wie religiöse Werth des Problems und seiner Lösungsversuche wird aus ihr erhellen. Freilich zeigt jene Geschichte in dem mühsamen, langsamen Fortschreiten und der im Verhältniß zu so vielen Anstrengungen geringen Ausbeute, wie berechtigt Kant war, wenn er anläßlich einer von befreundeter Seite gegen Mendelssohn erhobenen Polemik jenes Hume'sche Wort citirte, wonach jeder erneute Versuch eines rein theoretischen Gottesbeweises dem Vornehmen gleiche, den Ocean mit einem Strohwisch verstopfen zu wollen. Aber wenn er hinzufügt: „Die Sachen der Metaphysik stehen jetzt auf einem solchen Fuße, die Akten zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe schon zum Spruche fertig, sodaß es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urtheilen bedarf, um es vielleicht zu erleben, daß sie endlich einmal werden ins Reine gebracht werden“*): — so hat eben die Geschichte insofern das Gegentheil bewiesen als sie fortschreitend entwickeln hieß,

*) IV (Hartenstein), 468.

was Kant selbst als unumgängliche Aufgabe der menschlichen Vernunft bezeichnete: durch immer neue Beweisversuche, Hypothesen, Forschungen Material zu schaffen, um die Grenzen der metaphysischen Erkenntniß nicht etwa bloß näher zu bestimmen, sondern auch nach dem jeweiligen Vernunftbedürfniß auszufüllen. Einen wie „besonders schönen Anlaß" zu vollständigerer Erkenntniß derartige Versuche bieten können, dafür galt Kanten selbst Mendelssohn's „scharfsinniger Beweis" als „bleibendes Beispiel". — Freilich auch über Hegel's Repristinirung des Arguments, welches das „tiefste Hinabsteigen des Geistes in sich" erfordere und die Höhe der christlichen Weltanschauung zur Voraussetzung habe, hat die Kritik nicht ohne Recht ihr Urtheil gesprochen. Und doch hat Hegel in jenen Worten einen richtigen Ton angegeben. Es war ein Mangel, daß Anselm dem Atheisten einen Gottesbeweis liefern zu können vermeinte, während der Wissenschaft zunächst Genüge geschieht, wenn das, was der ethische Gottesglaube in der Form der Vorstellung voraussetzt, in seine psychologischen Vorbedingungen, logischen Factoren und historischen Elemente zerlegt wird. Ließe sich nur nachweisen, der Glaube an Gott ist unserer geistigen Natur gemäß, an die Vorstellung Gottes ist die Position des Seyns in eminent zäherer Weise geknüpft als an alle anderen Vorstellungen, und ein Widerspruch in dieser Idee ist nicht nachweisbar: so wäre die Erweisbarkeit des Seyns Gottes mit einer, wenngleich nicht homogenen, doch vielleicht mindestens analogen Klarheit dargethan, mit der das Daseyn der sichtbaren Welt für erwiesen gilt, deren objective Selbständigkeit wir zunächst ebenfalls nur glaubend annehmen. Und so wenig sich sagen läßt, ob die Einschränkung unserer Sinneswahrnehmung auf die Objecte von fünf Sinnen in einem anderen wenigstens „denkbaren"*) Zustande in unendlicher Weise gesteigert und gemehrt würde zu einer Wahrnehmung dessen, was kein plane-

*) „Denkbar" wie nach Hermann Graßmann's Ausdehnungslehre (II. Auflage 1862, vergl. Victor Schlegel: System der Raumlehre, 1872) n Dimensionen denkbar und der Mathematik unentbehrlich sind.

tarisch-organisches Ohr hört und kein dimensional beschränktes Auge sieht: so soll auch die gesuchte Gotteserkenntniß an die Sphäre unserer Forschungsschranken gebunden bleiben ohne die Erfahrung einer anderen als der unserm Bedürfniß entsprechenden Absolutheit zu beanspruchen.

Der Zweck des Beweises darf eben — im consequent scholastischen Sinne — nicht in der Ueberführung eines Ungläubigen (religiös Blinden) bestehen, auch nicht in der Beseitigung aufgetauchter Zweifel, sondern höchstens in der Verhütung einer gewissen Klasse von möglichen Zweifeln. Der Hauptzweck müßte, wie dies Anselm's nächstes Motiv war, der rein wissenschaftliche seyn, als seyend zu erkennen, was und in wie weit es wirklich ist. Von den Objecten des adäquaten menschlichen Erkennens das Göttliche auszuschließen hätte nur derjenige Veranlassung, welcher in dem Erkennen ein Unheiliges sähe oder die Offenbarung, besonders wenn sie einseitig nur in exceptionellen Kundgebungen der Vergangenheit gefunden wird, als für sich selbst genügendes, jede theoretische Aneignung entbehrlich machendes opus operatum betrachtete. Mag nun auch jeder erneute Versuch namentlich des Fundamentalbeweises für Gottes Seyn jenem Hume'schen Urtheil verfallen, die Versuche selbst werden schwerlich aufhören, weil die Anlage der menschlichen Vernunft, ihr Bedürfniß und ihr Recht zu allseitiger Erkenntniß nicht schwinden wird; und auch die momentane Ueberzeugung, eine neue, jeweilig genügende Staffel in der Entwickelung ontologischer Beweisführung gefunden zu haben, wird nicht aufhören, so gewiß es ein Postulat der harmonischen Geistesnatur ist, daß jedem Bedürfniß eine homogene Kraft entspricht. Als irregeleitet dürfte solches Bedürfniß nur dann bezeichnet werden, wenn die Weise seiner Befriedigung auf die Beobachtung der jeweilig denkbar schärfsten Kritik eigener Gedankenproduction Verzicht leisten wollte.

Die übrigen Beweise für das Seyn Gottes sind fast allgemein als für sich unzulänglich anerkannt, hauptsächlich deshalb, weil sie nur an das nie völlig zu übersehende Gebiet des

empiriſchen Daſeyns anknüpfen. Kant und Hegel ſtimmen darin überein, daß der ontologiſche Beweis inſofern den Vorzug verdient, als er auf rein intellectuellem Wege abſolute Beweiskraft anſtrebt, indem er den höchſten denkbaren Begriff vorausſetzt. Ueber das Verhältniß des ontologiſchen Beweiſes zu dem ſogenannten moraliſchen werden wir ſpäter noch ausführlich zu handeln haben. Auch der moraliſche Beweis, ſelbſt in der durch Dorner, Pfleiderer, Katzer (Kant und Herbart),*) Gottſchick (Ritſchl) angeſtrebten Läuterung, ſetzt doch noch ein anderes Daſeyn voraus als das Daſeyn des Gott denkenden Gedankens.

Eine eingehendere Geſammtdarſtellung der Geſchichte ontologiſcher Beweisführung iſt noch gegenwärtig ein Bedürfniß der Literatur. Die Diſſertationen von A. Walte (de ontologico pro Dei existentia argumento. Bremen 1856) und J. Bergmann (argumenti de Dei existentia ontologici quod vocant brevis historia et dijudicatio. Hal. 1863) ſo wie die leſenswerthen Gymnaſialprogramme von Fr. Fiſcher (Der ontologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes und ſeine Geſchichte. Baſel 1852) und Jahnke (Ueber den ontologiſchen Beweis vom Daſeyn Gottes mit beſonderer Beziehung auf Anſelm und Descartes. Stralſund 1874) reſumiren in Kürze die üblichen Erörterungen, während über die Urheber und Vertreter einzelner Formen des Arguments mannichfache, meiſt ſehr auseinandergehende Raiſonnements angeſtellt worden ſind, z. B. über Anſelm von Billroth (de Anselmi Cantuariensis monologio et proslogio. 1832), Weber (de Anselmo Cantuariensi. Leyden 1832), Franck (Anſelm von Kanterbury. 1842), Haſſe (Anſelm von Kanterbury. II. 1852), Rémuſat (Saint Anselme de Cantorbéry. Paris 1852), über Descartes von Kayſer (De argumentis, quibus Deum esse probatur, praecipua Cartesii ratione habita Dissert. Bonn 1851), über Mendelsſohn von Jacob (Prüfung der Mendelsſohn'ſchen Morgenſtunden. 1786), über Kant's früheren dogmatiſchen Beweisverſuch ſchon von Weymann in

*) Jahrbücher für proteſtantiſche Theologie 1878.

seinen „Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund", Königsberg 1763. Vielfache und eingehende Bearbeitung hat Kant's kritische Stellungnahme gefunden; hingegen sind z. B. Leibniz und Mendelssohn selten und wenig kritisch commentirt worden, und der nachkantischen Entwickelung ist eine gleichmäßige Behandlung nicht zu Theil geworden. Selbst J. Köstlin's gründliche Arbeit (Die Beweise für das Daseyn Gottes in den Theologischen Studien und Kritiken 1875 IV, 1876, I) nimmt z. B. auf Schelling gar keine, auf Kant nur oberflächliche Rücksicht, obwohl sie in der Beurtheilung überwiegend kantischen Maßstäben vertraut, was von den Abhandlungen Bergmann's und Jahnke's nicht in gleichem Grade gilt.

Die Geschichte des Beweises selbst beginnt mit dem Proslogium des Anselm von Kanterbury. Der ontologische Gedanke war schlechthin neu, geboren aus der Tiefe eines christlich-germanischen Gemüthes — Anselm war der Sohn eines Longobarden und einer Burgunderin — und auferbaut auf dem Fundament der platonischen Ideenlehre, aber eingekleidet obzwar in Gebetsform doch in den Styl scholastisch-aristotelischer Denkweise. Anselm war der Neuheit seiner Entdeckung sich bewußt; gleichwohl hatte dieselbe nach Zweck und Form bereits eine Vorgeschichte gehabt, zu welcher nicht erst Augustin, sondern bereits Platon und Aristoteles beachtenswerthe Beiträge geliefert haben. Diese Vorgeschichte, wie sie R. Seydel in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik unter dem Titel „Der geschichtliche Eintritt ontologischer Beweisführung für das Daseyn Gottes" dargestellt hat (Jahrgang 1858, S. 24 ff.), setzen wir voraus unsern Zweck, eine kritische Gesammtdarstellung der Geschichte ontologischer Beweisführung zu geben.

Die Lösung des ontologischen Problems, aus der Idee Gottes das Seyn Gottes darzuthun, ist hauptsächlich in dreifacher Methode angestrebt worden. Die Gottesidee, aus welcher das Seyn deducirt werden sollte, wurde entweder als gegebenes Ideal vorausgesetzt und konnte dann mit dem durch Offenbarung empirisch geweckten Glaubensobjekt identifizirt werden; oder,

um nicht für die Ableitung der Existenz zu wenig, für die Forderung eines Beweises zu viel vorauszusetzen, so suchte man durch combinirende Synthesis an sich verschiedener Reflexionsbegriffe ein an die Idee gebundenes Seyn zu gewinnen. Der erstere Weg, von Anselm und Cartesius eingeschlagen, analysirt einfach die zu Grunde gelegte Idee des denkbar größten oder vollkommensten Wesens. Die zweite Methode, besonders von Spinoza und Leibniz vertreten, hält sich mehr an die formalen Bestimmungen des „Nothwendigen", „Durch sich seyenden", die dann so formulirt und bearbeitet werden, daß die Analyse das gewünschte Resultat ergiebt. Hieran knüpfte sich naturgemäß die Forderung, wenigstens die widerspruchslose Möglichkeit des vorausgesetzten Ideells (wie wir solche erfundene Ideenhypostasirung im Unterschiede von Ideal nennen möchten) darzuthun.

Eine Vereinigung beider Methoden, zugleich den relativ vollendetsten Abschluß der vorkantischen Versuche, bietet Moses Mendelssohn, in dessen Darstellung die Differenzen zwischen dem gegebenen Ideal und der supponirten Idee so reducirt erscheinen, daß beide fast unmerklich in einander überspielen. Seitdem Kant die Sprödigkeit der wirklichen Existenz gegenüber jedem als noch so real vorgestellten Inhalt einer bloßen Idee eingeschärft hatte, war die frühere Methode so gut wie verschwunden. Kant's hypothetischer Entwurf eines ontologischen Beweises in dem Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft „vom transscendentalen Ideal" gab Anlaß zu einer neuen, dritten Art der Beweisführung, welche den Nachweis der naturgemäßen Nothwendigkeit, mit einer höchsten Idee das Seyn zu verknüpfen, zum Ziel hatte und in mehrfachen Variationen durchgeführt wurde, jenachdem diese Nothwendigkeit metaphysisch aus der Idee des Seyns (Schelling) oder psychologisch aus der Genesis des Wissens (Schleiermacher) oder — und damit wird eine Wiederaufnahme der ersten Hauptform angebahnt — logisch aus der Selbstentfaltung des Begriffs (Hegel) hergeleitet wurde.

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
CALIFORNIA

A. Die Vertreter der dogmatiſchen Begriffsanalyſe.

Wenn wir innerhalb der angegebenen drei Epochen von den weniger ſelbſtändigen und einheitlichen Verſuchen abſehen, ſo finden wir für die zwei Grundformen, deren eine **die Denknothwendigkeit eines göttlichen Seyns**, die andere **das nothwendige Seyn der gedachten Gottheit** darthun will, zwei ſelbſtändig nebeneinander hergehende Entwickelungsreihen, deren gegenſeitig unabhängige Wurzeln ſchon in der griechiſchen Philoſophie zu entdecken ſind. Bei Ariſtoteles wie bei Platon entſpricht dem erſteren Moment das höhere Einheitsband zwiſchen dem *νοῦς* und den *νοούμενα* und das für jede *ἀπόδειξις* unentbehrliche Vorausſetzen eines Urſprünglich-Nothwendigen, Unabhängigen, Unveränderlichen; andrerſeits aber entwickelt Platon aus der anſichſeyenden Verbindung der Ideen durch rein dialektiſche Analyſe ein Prinzip des Allſeyenden, welches am Begriff ſelbſt haftet (*οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται* [Republ. VI, 511 B.]) und welches als *οὐσία* auch *εἶναι*, ideelle und reelle Exiſtenzweiſe zugleich iſt. Und Ariſtoteles gelangt von der Vorſtellung des rein actuellen ſtoffloſen *νοῦς* zu der Begriffsbeſtimmung „*οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια*“ (Metaphyſ. XII, 6 vgl. 7. 9). *) Indeſſen iſt die Uebertragung

*) Doch vgl. auch Anal. post. II, 7: *τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί*

dieſes metaphyſiſchen Prinzips auf die Gottheit bei Platon wie bei Ariſtoteles eine mehr hypothetiſche und combinationsweiſe als wiſſenſchaftlich durchgeführte, während in der kosmologiſchen Begründung einer höchſten Cauſalität in Gott mehr Methode zu rühmen iſt. Doch ſind auf jener Grundlage die weiteren Keime ontologiſchen Argumentirens erwachſen: ſo die Conception des Stoikers Kleanthes, daß die comparativen Vollkommenheiten eine ſuperlative zur Vorausſetzung haben (Cicero: de natura deorum I, 13 ff. vgl. II, 12. Sext. Empir. adv. math. IX, 88—91), — ſpäter von Boëthius in der Form aufgenommen, daß nur durch Abbruch an der Vollkommenheit des Höchſtvollkommenen irgend etwas minder vollkommen ſeyn könne (de consolatione philosophiae V, 10). Auf akademiſch-ſtoiſche Quellen iſt auch jenes berühmte, zuerſt von Cicero angeführte (Academicarum quaestionum II [nach Nonius IV] c. 10. 11 u. ff.), im Mittelalter mannigfach verwerthete Aperçu zurückzuführen, daß ſchon aus der Möglichkeit, die Wahrheit zu leugnen, das Seyn der Wahrheit folge, oder wie im Mittelalter dem Auguſtin dieſe Widerlegung des Skepticismus in den Mund gelegt wird:*) Qui negat veritatem esse, concedit esse veritatem; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse, ergo est veritas. Dieſe apagogiſche Begründung einer an ſich ſeyenden Wahrheit beweiſt doch höchſtens die Möglichkeit des Erkennens**) und leiſtet für den Gottesbeweis nicht mehr als jene ſtoiſche Hypoſtaſirung eines Ideals der Vollkommenheit. In beiden erſcheinen zunächſt nur Entwickelungsmomente für die Herſtellung einer

*) z. B. von Thomas, von Alexander Haleſius (Summa theol. I, 3, 1). In den gewöhnlich angeführten Belegſtellen aus Auguſtin findet ſich dieſe Formulirung nicht; de lib. arbitr. II, 14 ſagt doch etwas anderes. Am nächſten berührt den Sinn de vera religione c. 66, welches ſchließt: et veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est.

**) vgl. Cicero a. a. O. c. 11: nec potest is, cui est visio veri falsique communis, ullum habere judicium aut ullam omnino veritatis notam. Aehnlich ſchon Plato, vgl. Zeller: Philoſophie der Griechen II, 1 S. 541 ff.

denknothwendigen Verknüpfung des Seyns mit einem Idealen. Für eine wissenschaftliche Analyse der Gottesidee sollte der Gedanke einer durch sich seyenden Wahrheit erst fruchtbar werden, nachdem das Gottesbewußtseyn durch reale, geschichtliche Mächte zu einer Höhe gesteigert war, wo auch der vollendetste Gedanke über Gott nur als ein schwacher Abglanz von dem immanenten Seyn des wirklichen Gottes vorgestellt und gewußt wurde. So konnte mit dem reichen, lautern Gottesbegriff, indem man ihn als den absolut höchsten verstand, auch der Reiz erwachsen, den relativ vollkommensten Versuch zu wagen, um aus ihm das sonst allem bloß Begrifflichen spottende Seyn wissenschaftlich zu eruiren. So konnte an die Stelle einer ahnend emportastenden Induction der Versuch einer deductiven Entfaltung der als höchste Realität gegebenen Gewißheit treten, in welcher die metaphysische Apriorität des nothwendigen Seyns von dem Ideal gegebener Geistesmacht nicht mehr wie bisher getrennt erschien. Wiefern diese unmittelbare Selbstoffenbarung des Absoluten im menschlichen Geist durch das Eintreten des Christenthums in die Geschichte ermöglicht, wiefern sodann Augustin in der zweifellosen Einheit des objektiv-geoffenbarten ideellen Glaubensgehalts (des absoluten Geistes) mit dem subjektiv-aprioriſchen Erkenntnißgrunde (der absoluten Wissensmöglichkeit) das fertige Problem als unmittelbare Voraussetzung für einen ontologischen Beweis lieferte, während erst die freiere Gegenüberstellung des untersuchenden Subjekts und die selbständige Prüfung des patristischen Glaubensobjekts, wie sie der germanischen Scholastik vorbehalten war, die positive Durchführung in Angriff zu nehmen vermochte: hierüber dürfen wir auf die erschöpfenden Ausführungen Seydel's*) verweisen.

---

*) a. a. O. S. 24 ff. Der dort gegebenen Auffassung des Verhältnisses von Patristik und Scholastik scheint besonders die Darstellung von Hasse zu Grunde zu liegen (Anselm von Canterbury II, 1—108).

I. Die Analyse des Daseyns aus dem gegebenen Gottesbegriff.

1. Die geoffenbarte Wahrheit.

Maßgebend für die Beurtheilung des Anselm'schen Arguments ist vor allem die Art seiner Darstellung im Proslogion. Die Einkleidung in die Form betender Meditation, aus welcher der Beweis hervorgegangen seyn will, deutet auf die unabweisliche Voraussetzung der geoffenbarten Gottesvorstellung, wie sie nach Anselm's Ueberzeugung dem katholischen Glauben gegeben war. Es ist kaum nöthig, an das bekannte Wort zu erinnern, das Schleiermacher als Motto über seine Glaubenslehre gesetzt hat. Anselm leitet seine Entdeckung ein mit dem Wort: „Herr, der du dem Glauben Einsicht verleihst, verleihe mir daß ich einsehe, daß du, wie wir glauben, bist und das bist, was wir glauben" (Proslog. 2). Und in einem Briefe an den Bischof Fulco von Beauvais (Epist. II, 41 ed. Gerberon) sagt er allgemein: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere aut, si intelligere non valet, a fide recedere." Das Proslogium selbst trug ursprünglich die Ueberschrift Fides quaerens intellectum. Wenngleich dem Scholastiker ein tiefer mystischer Zug so wenig fehlte wie philosophische Klarheit und Dialektik, so werden wir doch die kurze Begriffsbestimmung, in welche er das Wesen Gottes zusammenzufassen sucht, nicht als Ergebniß einer mystischen Speculation anzusehen haben, sondern lediglich als vermeintlich adäquaten subjektiven Reflex der kirchlich gewährleisteten Lehre von Gott. In diesem Sinne kündet Anselm die gesuchte Wesensbestimmung mit den Worten an: Et quidem credimus te, Domine, esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. Ganz dogmatischer Weise ist ihm Gott das denkbar Größte, und er versteht darunter, ohne sich des Unterschiedes völlig bewußt zu werden, bald die absolute Inhaltsfülle, bald die allgemeinste Wesenheit, die in ihrer realen Geltung und ihrem logischen Umfange jeder Begrenztheit enthoben sey. Die erstere Bestimmung hindert freilich, den Gottesbegriff als bloß profuse Extensität zu fassen, wie Anselm

ſchon Monolog. 2 das summe magnum erklärt hatte: „dico non magnum spatio sed quod quanto majus tanto melius est aut dignius.“ Aber er unterſcheidet weder in dem Beweis ſelbſt das majus von dem melius*) noch ſonſt das esse vom bene esse, das quale sit vom quantum sit illud summum (Prolog. 22 u. 24). Der Keim zu dieſer Unklarheit liegt hauptſächlich in der Platoniſchen Beurtheilung der allgemeinen Begriffe, namentlich in der Art, wie nach Platon der Gottesbegriff aus der Idee des Guten, Schönen u. ſ. f. gewonnen wird, und welche Anſelm (wenn auch aus zweiter Hand) getreu reproducirte; wie er denn, obwohl nicht bloß formell von Ariſtoteles beeinflußt — die Individuen ſind ihm primäre, die Arten ſecundäre Subſtanzen — doch z. B. in dem Streit mit Roſcellin ebenfalls den Platoniſchen Realismus vertrat. — Zur Beſtätigung nur wenige Beiſpiele: Necesse est ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis; ... omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per id ipsum esse bona, per quod necesse est cuncta esse bona, quicquid illud sit (Monol. 1). Omnis essentia eo magis est, quo similior est illi essentiae quae summe est (Monol. 31). Quicquid est, vere est, inquantum hoc est, quod in summa veritate est (de Veritate 7. vgl. c. 10). —

Daß nun Anſelm die platoniſirende Weiſe, die einzelnen ethiſchen und metaphyſiſchen Gattungsbegriffe durch geſteigerte Verallgemeinerung auf die höchſte Idee des wahren Seyns (vere esse) zu reduziren, auch für ſeinen ontologiſchen Beweis vorausſetzt, ergiebt ſich — beſonders wenn wir den (ſachlich zwiſchen dem Monologion und Proslogion vermittelnden) Dialogus de veritate**) herzuziehen — aus dem Vergleich mit dem Monologion, deſſen ſolidariſches Verhältniß zum Proslogion wir mit Billroth (de Anselmi Cantuariensis monologio et proslogio

*) Proslog. 3: si aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, quod valde est absurdum.

**) deſſen Abfaſſung nach Haſſe (a. a. O. S. 34. 59. 113) wahrſcheinlich nicht vor dem Proslogion ſtattgefunden hat.

[Leipzig 1832]) auf Grund der Einleitung des Proslogions selbst anzuerkennen haben.

Unklar bleibt ferner Anselm's Stellung zu dem Verhältniß, welches seine negativ gehaltene Definition, die er meist als das „Höchste von allem Denkbaren" scheint verstanden wissen zu wollen, zu der Deutung einnehmen würde: „das, was, weil selbst nicht mehr so wie anderes denkbar, höher ist als alles sonst Denkbare":*) eine Auslegung, auf die manche Stellen, z. B. Proslog. 15: „Es quiddam majus quam cogitari possit" und Monol. 65: „Deum omnem humanum intellectum transcendere intelligo"**) geradezu hindeuten. Auch die im liber apologeticus (c. 5. 9) versuchte Unterscheidung führt nur zu der Behauptung, daß das Subjekt des non potest cogitari non esse selbst sehr wohl ein non-cogitabile seyn könne. — Jedenfalls bezeichnen wir die Idee, welche den Ausgangspunkt für Anselm bildet, am zutreffendsten als die des Allerhöchsten, des Superlativs κατ' ἐξοχήν oder des Intensiven schlechthin, des höchsten Seynsgrades: altissimus gradus essentiae.***) Denn die Unbestimmtheit in diesen Beziehungen ist die nämliche, aus welcher die erwähnte Mehrdeutigkeit der Anselm'schen Voraussetzung entspringt. — Auf solcher Grundlage erhebt sich nun der Beweis: „Das denkbar Größte kann nicht bloße Idee seyn. Denn in diesem Falle könnte man es als zugleich wirklich denken, was mehr wäre. Dann wäre also ein Größeres denkbar als das denkbar Größte, was in sich widersprechend wäre, daher letzteres an sich nicht bloße Idee seyn kann, sondern zugleich wirklich seyn muß. Wir haben also nur die Wahl, sagt er dem Insipiens gegenüber, der nach Ps. XIV Gott leugne, — dieses Wesen ungedacht zu lassen oder es als seyend zu denken. Sic ergo vere est ali-

*) Aehnlich M. Bouchitté (ein Schüler K. F. Ch. Krause's): „un être qui serait au-dessus de tous ceux qui existent". Histoire des preuves de l'existence de Dieu, p. 522. Versailles 1840.

**) vgl. bes. Prosl. 16. 17. adhuc lates animam meam u. s. w.

***) Monol. 21; vgl. lib. apologet. c. 4: omnia possunt cogitari non esse praeter id quod summe est.

quid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster. (Proslog. 2 und 3.)

Das Argument ſtützt ſich hauptſächlich auf den Satz: Was bloße Idee (in solo intellectu) iſt, iſt geringer (minus) als was zugleich wirklich (in re) exiſtirt. Und dieſer Erörterung liegt wiederum, wie aus Proslog. 3 hervorgeht, zunächſt der Hülfsſatz zu Grunde: Je mehr etwas in Wahrheit iſt, um ſo mehr kommt ihm wirkliches Seyn zu. „Solus verissime et ideo maxime omnium habes esse; quia quicquid aliud est, non sic (ut non possit cogitari non esse) vere est et idcirco minus habet esse.“ Daß dieſe Hypoſtaſirung der Wahrheit über aller Wirklichkeit und als Möglichkeit aller Wirklichkeit nicht etwa eine gelegentliche und ſcheinbare, ſondern durchaus im Sinne der Anſelm'ſchen Metaphyſik iſt, erhellt aus dem Dialogus de veritate, nach welchem die Wahrheit als höchſte durch ſich ſeyende Seynsintenſität Maßſtab und Quelle (principium essendi und cognoscendi) für alles wirkliche Seyn iſt (Dialog. de verit. 7. 10. 13. vgl. Monolog. 21. 31). Der modernen Erkenntnißtheorie gilt die objektive Wirklichkeit als Möglichkeit der Wahrheitserkenntniß; dem ſcholaſtiſchen Realismus erſcheint umgekehrt die objektive Wahrheit als Möglichkeit jedes Wirklichſeyns. Ihr widmet daher Anſelm dieſelben Huldigungen und Attribute wie der Gottheit; Gott und die Wahrheit ſind ihm identiſch (De veritate 10. 13. Proslog. 14. 16), ohne daß deshalb überall, wo von Wahrheit die Rede, Gott zu verſtehen ſey, was er im Dialog. de veritate ausdrücklich abweiſt (c. 10). Im Proslogion redet er Gott an: „O tota et beata veritas, in te sum, in te moveor“ (Proslog. 16) und fragt: Si invenisti Deum esse lucem et veritatem, quomodo intellexit anima hoc nisi videndo lucem et veritatem per lucem tuam et veritatem tuam? (c. 14.) So ſehr iſt ihm die in Gott ſeyende Wahrheit das letzte Kriterium für alles einzelne Denkbare, daß nur die Vergleichung mit der höchſten Wahrheit, — an welcher das Einzelne, ſoweit es nicht fälſchlich erdacht iſt, participiren müſſe, — entſcheiden laſſe, ob es überhaupt iſt (de veritate 7). Ja, die ontologiſche

Expoſition ſelbſt beſchließt er mit dem Hinweis auf jene alleinige Möglichkeit wie alles Andern ſo auch dieſes Erkennens, die in Gottes urſächlicher Wahrheit gegeben iſt: „Quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere non possim non intelligere“ (Proslog. c. 4).*)

Weil nun die imaginären Ideen dieſer höchſten Wahrheit nicht entſprechen, ſo ſind ſie „geringer“ als die objektiv-adäquaten. Darin ſcheint freilich zu liegen, daß jene nicht ſchlechthin nichts ſind, daß wenigſtens Anſelm, obwohl er Proslog. 4 die vox significans von der res ausdrücklich unterſcheidet, die Möglichkeit, mit bloß fingirten flatus vocis zu operiren, nicht genügend in's Auge faßt, während ſein Gegner Gannilo gerade dieſe Möglichkeit ihm entgegenhält (Pro insipiente in Anselmi opera ed. Gerberon cap. 1. 2. 4). Anſelm wird durch die von der Gottesvorſtellung unzertrennbare Idee der Wahrheit, welche ihm als höchſtes Kriterium, ſomit auch des Seyns gilt, zu der Vorausſetzung der Wahrheit jener Vorſtellung veranlaßt; indem ſein Gegner dieſe Combination gänzlich ignorirte, hatte er leichtes Spiel, an dem Beiſpiel der verlorenen Inſel Atlantis zu exemplificiren, daß die Exiſtenz nicht als ein vergrößerndes Merkmal nach Analogie der übrigen Eigenſchaften zu behandeln ſey (c. 5. 6). Vielmehr ſey vielleicht die geringſte exiſtirende Sache ein majus gegenüber der größten bloß ideellen (c. 3), zumal jenes vermeintlich abſolute majus unter kein genus noch species ſubſumirt werden könne, alſo für einen wiſſenſchaftlichen Beweis unbrauchbar ſey (c. 4 u. 5). Bezeichnend iſt für dieſes Mißverſtändniß ſeitens Gannilo's, daß er dem Anſelm den Ausdruck existentia, den derſelbe im Proslogion gar nicht,**) ſondern überhaupt erſt im Dialogus de Veritate (c. 9. 10) gebraucht, in den Mund gelegt hat, während gerade das Originale

*) Dieſer Satz bezeichnet nach R. Grau (Der ontologiſche Beweis. Paſtoral-theologiſche Blätter von Vilmar 1862 S. 28) den Sieg der Dialektik über die fides praecedens intellectum der ſcholaſtiſchen Theologie.

**) Die Ueberſchrift Sancti Anselmi Proslogion seu alloquium de Dei existentia ſtammt begreiflicherweiſe nicht von ihm ſelbſt.

des Anſelm'ſchen Arguments darin beſtand, daß er eine ſo umfaſſende Conception des Gottesgedankens vorausſetzt, daß alles Einzelne, ſoweit es Daſeyn, existentia, haben ſoll, nur an ſeinem Seyn gemeſſen beſtehen kann, indem nur dieſes ein an und für ſich wahres Seyn iſt (Proslog. 14. De ver. 10). Dieſer Einſicht ſind diejenigen Beurtheiler Anſelm's am nächſten gekommen, welche den Nerv ſeines Beweiſes auf ſeine metaphyſiſche Verhältnißbeſtimmung von Denken und Seyn in der Weiſe zurückführen wie Billroth (der Begriff des Endlichen weiſe über ſich ſelbſt zum Unendlichen hinaus, ſobald der unvollkommenen ſubjektiven Weiſe Gott zu denken, die vollkommene objektive ſubſtituirt werde [Religionsphiloſophie, 1844, §. 34. 35]) und beſonders Haſſe, welcher dem Urtheil Hegel's zuſtimmt, wonach dem Argument die Vorausſetzung zu Grunde liege, daß „Wahrheit nur ſey was eben ſo ſehr ſey als gedacht ſey" (Anſelm v. Cant. II, S. 270) und überhaupt das Argument als Conſequenz der Anſelm'ſchen Metaphyſik anſieht, wonach alles Seyn gedankenhaft, das wahrhafte Seyn zugleich vollkommener Gedanke, ſomit die in Gott ſelbſt ſeyende mit Gott identiſche Wahrheit Prinzip ſey für alles einzelne Wahre, das nicht Gott ſelbſt iſt, d. h. ſowohl für das Wahre in dem Seyn des Werdenden als für das relative Denken des Menſchen (108—112). Allein Haſſe geht zu weit, wenn er die Vermittelung zwiſchen dieſen Prämiſſen und dem Beweis ſelbſt darin ſieht, daß nach Anſelm nur das Wirkliche denkbar ſey, und ebendeshalb wirklich ſey, was nur als ſolches denkbar iſt (263—265). Bedenklich mindeſtens erſcheint es auch, wenn Haſſe den Nachweis, daß das Abſolute ſich nicht anders denken läßt denn als wirklich, für erbracht anſieht, hingegen die Folgerung abweiſt, daß damit auch das Wirklich-ſeyn erwieſen ſey (S. 263).

Unſerm Ergebniß entſpricht es, wenn Proslog. 22 das innere Sichſelbſtgleichſeyn Gottes auf ſeine Einzigkeit zurückgeführt und mit der untheilbaren Einfachheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit in die engſte Beziehung geſetzt wird — die eigentliche Jahve-idee —: Tu solus dominus es quod es et tu es

qui es; quia quicquid aliquando aut aliquo modo es, hoc totus et semper es. Und gerade die veritas iſt es, deren Ewigkeit Anſelm in Auguſtin'ſcher Weiſe aus ihrer nicht zu umgehenden Denknothwendigkeit darzuthun ſucht, indem, wenn ſie Anfang und Ende hätte, „es einſt wahr geweſen wäre und ſeyn würde, daß Wahrheit nicht iſt“ (Monol. 18). Zwar hat Anſelm dieſe apagogiſche Erweiſung der denknothwendigen Wahrheit in der urſprünglichen Conception ſeines Beweiſes nicht direct verwerthet, aber ſchon im zweiten Theil des Proslogiums, wo er das Weſen Gottes, aus dem das Seyn unmittelbar eruirt werden ſollte, näher erörtert, verräth die Beſtimmung Gottes als der abſoluten Poſition die Wurzel einer identiſchen Begründung. Wie der Wahrheit als unerläßlicher Vorausſetzung alles Wiſſens, ja alles wahren Denkens, das Seyn unabtrennbar anhaftet, ſo auch der Idee des ſchlechthin Höchſten. Denn wie von jener das Seyn nicht weggedacht werden kann, weil jedes durch die Möglichkeit des Nichtſeyns bedingte Seyn für ſich kein wahrhaftes Seyn ſeyn würde, ſo kann von dem ſchlechthin Höchſten das Seyn nicht weggedacht werden, indem das ſchlechthin Nichtnegirbare, die abſolute Poſition, größer und beſſer, mithin höher iſt als die Negation (quicquid melius est esse quam non esse)*) und ebendeshalb ſchon die bloße Möglichkeit des Nichtſeyns dem Begriff des wahrhaft Seyenden widerſpricht, das Negationsfähige alſo gar kein wahres Seyn iſt: Quicquid incoepit a non-esse et redit in non-esse, non est proprie et absolute (Prosl. 22 vgl. Prosl. 14). Auch in dem erläuternden liber apologeticus, den Anſelm gegen Gaunilo's liber pro insipiente richtete, klingt die analoge Begründung mehrfach wieder an, daß was nicht weggedacht werden kann,

*) Prosl. 5 (melius est esse justum quam non-justum etc.). Wobei freilich das exiſtenzielle Seyn nicht unterſchieden wird von dem bloßen Setzen eines logiſchen Urtheils; eine Unklarheit, die ſchon von Auguſtin angebahnt, ſeit Anſelm das ganze Mittelalter beherrſcht und am kürzeſten in dem Wort des Haleſius ausgeſprochen iſt: Optimum est quia melius est esse quam non esse.

weil es fundamentaler iſt als das was keine denknothwendige Wahrheit hat, ebendeshalb auch mehr Seyn bezeuge als alles andere. Begrenztes, Zeitliches, Theilbares, ſagt er, könne auch nicht ſeyn; das Ewige, Allgegenwärtige, Einfache müſſe ſeyn: warum? Omnia possunt cogitari non esse praeter id quod summe est (Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente. c. 4. c. 9). Die bloße Denkmöglichkeit der höchſten Seynsweiſe führe unmittelbar zur Denknothwendigkeit, indem der Gedanke eines *nichtſeyenden Ewigen* einen *Widerſpruch* involvire. Man muß einwenden, ſo erhelle nur, daß *wenn* das Ewige iſt, zu *ſeinem* Weſen das Seyn *nothwendig* und weſentlich gehöre, während es zu allen anderen nur accidenzielle Beziehung habe. Dieſer Vorwurf trifft namentlich jenes „optimum est, quia melius est esse quam non esse“ (wo indeſſen dem esse est melius mehr zu Grunde liegt als platter Optimismus). Der Einwurf hingegen, daß ſo auch z. B. der Gedanke eines „erloſchenen Feuers“ einen Widerſpruch involviren würde (Fortlage: Darſtellung und Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes, 1840, S. 137), trifft deshalb nicht ganz zu, weil dem Anſelm das höchſte und ewige Seyn das allein wahre Seyn, ja alles wahre Seyn iſt,*) deſſen Begriff ſomit mit einem vereinzelten Erfahrungsobjekt, z. B. einem empiriſchen Feuer, nicht commenſurabel iſt. Ob freilich Anſelm gegen den Vorwurf einer akosmiſtiſchen Degradirung alles bedingten Seyns ſeine Gottesidee genügend gewahrt habe, iſt die Frage, die aber auf Grund der beſonders im Dialogus de veritate, aber auch z. B. Monol. 3, Proslog. 12 gegebenen, wenn auch nur beiläufigen Erörterungen über die allbedingende Aſeität und Einzigkeit Gottes wird bejaht werden müſſen. Gott als dem allbedingenden Urmaß müſſe im höchſten Grade ein Seyn zukommen (Monol. 3), weil er als das Weſen, quod non per aliud quam per se ipsum est (Proslog. 12) mit ſeinem Seyn identiſch ſey:

*) z. B. Proslog. 18: „omne verum bonum es“. 14: „illa veritas, in qua est omne, quod verum est“.

non ulla ratione est quod est nisi quia est (De veritate 10. vgl. Monol. 1, Prosl. 5). Abgesehen von dieser Einzigkeit Gottes könnte gesagt werden, Anselm müsse, wenn Gott alles wahre Seyn sey, das Seyn des Endlichen annulliren (vgl. J. A. Dorner: Christliche Glaubenslehre I, S. 219. 220).

Soweit Anselm die Wahrheitsidee als Mittelglied für sein Argument verwerthet hat, erscheint dasselbe in einem günstigeren Licht als es üblicherweise beurtheilt wird. Sofern aber in der Analyse der Definition quo majus cogitari nequit der Unbestimmtheit Spielraum gewährt wird, ob der Hiatus zwischen den Sphären des bloß ideellen Seyns und des wirklichen Seyns mehr durch die intensive Absolutheit einer wahrhaften Unendlichkeit oder überwiegend durch ein mathematisch-unendlich gedachtes maximum überbrückt werden soll: — insofern wäre der Einwurf nicht völlig abzuweisen, den in dürftiger Verständigkeit schon Gaunilo, treffender erst gegen Cartesius Gassendi,*) Kant mit kritischer Gründlichkeit erhoben hat, daß nämlich die Existenz wie ein homogenes Moment zu der Summe aller übrigen Realitäten nur äußerlich hinzugefügt werde. Denn als synthetische Position steht das Seyn allen realen Attributen sammt der begrifflichen Wesenssubstanz so heterogen gegenüber, daß wir es wie für jede Idee so auch in der Gottesidee mit jenen nicht in eine Linie setzen dürfen. Daß Anselm diesen Fehler begehe, kann nicht ohne Weiteres behauptet werden; die Stelle im Monologion (16):**) „Es bedeutet dasselbe, ob man von Gott die Gerechtigkeit oder die essentia oder irgend eine andere Eigenschaft oder deren Gesammtheit aussagt" — läßt unter essentia mehr das Wesen als das Seyn verstehen. Aber eine für das

*) „Nimirum neque in Deo neque in ulla alia re existentia perfectio est, sed id, sine quo non sunt perfectiones; si quidem id quod non existit, neque perfectionem neque imperfectionem habet; et quod existit pluresque perfectiones habet, non habet existentiam ut perfectionem singularem, sed ut illud, quo tam ipsum quam perfectiones existentes sunt." Appendix continens objectiones ad meditationes p. 41. 42. (Opp. Cartesii ed. Elzevir.)

**) Fortlage a. a. O. S. 122 führt die Stelle in mißverständlicher Weise an.

ontologiſche Problem genügende Erörterung des Seynsbegriffs vermiſſen wir bei Anſelm. Wenn auch nicht geſagt werden kann, Anſelm verwechſele den ſynthetiſchen Exiſtenzialſatz „Gott exiſtirt“ mit dem analytiſchen „das Seyende iſt ſeyend“ — denn daß er beide Urtheilsweiſen im Allgemeinen wohl unterſcheidet, geht aus dem Dialog. de veritate c. 2—6 hervor —, ſo iſt doch zuzugeben, daß er bezüglich des Gottesbeweiſes den Unterſchied ignorirt. Fragt man nun: Weshalb iſt die das Seyn nicht einſchließende Idee noch nicht die Gottesidee? Sollte die factiſche Unwirklichkeit dieſer Idee ſchon die Unmöglichkeit ſie zu concipiren mit ſich führen, wenn auch immerhin zuzugeben wäre, daß „aliquid quo majus cogitari nequit, si est, non potest cogitari non esse“?*) — ſo iſt freilich zu erinnern, daß unter dem aliquid ebenſo ſehr der höchſte Grad der Seynsintenſität (das maxime esse) wie der Vollkommenheitsfülle (das summum esse) zu verſtehen ſey. Indeſſen wenn die letztere Beſtimmung den Nerv der Gottesidee bildet, ſo kann aus dem Reichthum des Inhalts als ſolchem die Exiſtenz nicht gewonnen werden; iſt aber die Baſis der Beweisführung in dem altissimus gradus essentiae zu ſuchen, ſo würde eine in der Gottesidee vorausgeſetzte und möglichſt allſeitig gedachte Steigerung der essentia nach Anſelm'ſchem Gedankenſyſtem doch nur bedeuten können, die Qualitäten der einzelnen Weſensbeſtimmungen Gottes ſeyen nicht nur in keiner Weiſe beſchränkt, ſondern jede für ſich bis zur denkbar vollkommenſten Reinheit und Kraft potenzirt zu denken; dann würde aber die Behauptung, das objektive

*) Lib. apologet. c. 1 vgl. c. 4 u. 8. Er ſagt nämlich, jedes bedingte, endliche Seyende könne, wenn es auch momentan Exiſtenz hat, doch als nichtſeyend gedacht werden; daran aber, daß das denkbar Höchſte, wenn es iſt, als nichtſeyend nicht einmal gedacht werden könne, erſehe man, daß dieſes ein wahrhaftes ewiges Seyn habe. Aber die Möglichkeit, daß dieſes denkbar Höchſte, wenn es nicht wäre, doch vielleicht trotzdem, wenn gedacht, als ſeyend würde gedacht werden müſſen, kommt ihm nicht in den Sinn oder wird vielmehr durch ſeine Metaphyſik gegenſtandslos, indem ihm das Gute und Große, alſo vor allem das Höchſte, zugleich das Wahre und ſomit von dem Seyn ganz unabtrennbar iſt.

Seyn dieſer Superlative ſey ein majus gegenüber der bloßen Idee ihrer Geſammtheit, neben jener Seynsintenſität wieder ein anderes Seyn aufſtellen, nämlich das nach Analogie der endlichen Exiſtenzen gedachte Daſeyn, ſodaß der Exponent, welcher dem majus zum esse verhelfen ſollte, doch von außen willkürlich angefügt würde. Würde endlich angenommen, daß in dem maxime verissime und summe esse nicht bloß die essentia, ſondern die Exiſtenz ſelbſt vorausgeſetzt werde, ſo würde nur die Tautologie reſultiren, daß das Weſen, dem das Seyn im eminenteſten Sinne zukomme, im eminenteſten Sinne ſey. Indeſſen von dieſer bequemen Tautologie: „Gott als das Seyende iſt Subjekt und Prädikat des Seyns zugleich", finden wir in Anſelm's Beweis nichts; dieſe Abbreviatur des ontologiſchen Problems war dem Spinozismus des ſogenannten objektiven Idealismus der Neuzeit vorbehalten. — Vielmehr möchte das dialektiſche Ideal, welches dem Scholaſtiker vorgeſchwebt hat, ſich in combinirender Anlehnung an den ihm zu Gebote ſtehenden Gedankenkreis etwa in dieſer Form wiedergeben laſſen: Die bloß illuſoriſchen Ideen entbehren der Wahrheit, d. h. der Uebereinſtimmung zwiſchen der Vorſtellungsform, in der ſie gedacht werden, und der Wirklichkeit, die ihrem Inhalt entſprechen ſoll. Das Kriterium für das Maß ſolcher Uebereinſtimmung entlehnen wir für andere Dinge aus dem Vergleichen ſonſtiger Erfahrung, für Gott aus ſeiner Idee. Die Idee Gottes als des wahren, durch keine einſchränkenden Bedingungen in Frage geſtellten Seyns entſpricht in dieſer von uns gedachten Form deshalb einer Realität, weil das Gegentheil jenen Gedanken ſelbſt aufheben würde, indem dieſer das wahrhafte Seyn bereits involvirt und ſomit keinem äußeren Zweifelsanlaß zugänglich iſt, keiner äußeren Beſtätigung bedarf. — Oder in einfacherer, die Mängel weniger verhüllender Form: Die Wahrheit iſt das Maß alles Erkennbaren. Eine utopiſche Idee iſt, weil an Wahrheit, ſo auch an wahrem Seyn geringer als eine ſolche, die zugleich einer wirklichen Exiſtenz entſpricht; unbedingt dagegen müßte die Gottesidee, weil ſie als Quelle und Maßſtab aller Wahr-

heit alles wahre Seyn einſchließt, dem wirklichen Seyn entſprechen. Freilich mit welchem Recht die Wahrheit realiſtiſcherweiſe hypoſtaſirt und mit der Wirklichkeit von vornherein verknüpft werde, inwieweit ferner das dieſer Wahrheit beigemeſſene Seyn dem die Wahrheit denkenden ſich als ein von aller bloß vorgeſtellten Exiſtenz unterſchiedenes nothwendiges Seyn manifeſtiren könne, ja ob nicht überhaupt die Idee eines „denkbar Größten", ſo ſehr ſie auch auf die Baſis des „wahrhaft Seyenden" geſtützt werden möge, ein entweder unvollziehbares Gedankending ſey (wie die größte Zahl) oder ein rein formales (wie der Raum): darüber würden wir von Anſelm vergebens Aufklärung fordern. Die lediglich indirecte Form des logiſchen Syllogismus, in den Anſelm ſeinen Beweis kleidete, vermochte jener Schwierigkeit nicht vorzubeugen, aber auch in der Vertheidigungsſchrift gegen Gaunilo, deſſen Polemik beide Momente, die Unvollziehbarkeit der Idee und ihr Nichtgeſchütztſeyn gegen den atheiſtiſchen Vorwurf ſubjektiver Willkürlichkeit berührt, — geht er weſentlich wieder auf die urſprünglich erörterten Grundlagen zurück und ereifert ſich beſonders darüber, daß der Insipiens, der in ſeinem Herzen ſpreche, es iſt kein Weſen, quo majus cogitari nequit, nicht wenigſtens einſehen ſollte *was* er leugnet; denn si negat, intelligit negationem quam facit (Lib. apologet. c. 9).

So dürfen wir das Ergebniß der Kritik Anſelm's dahin reſumiren, daß einerſeits die vorangeſtellte Definition eine zu ſehr formelle und bloß quantitative Größenſchätzung (vgl. Köſtlin, a. a. O.) begünſtigt und dadurch in das Dilemma hineintreibt, entweder bloß das Seyn des Unendlichen in Raum, Zeit, Zahl, Cauſalität zu beweiſen (parum probare), oder aber zu viel zu beweiſen, indem von dem ſchlechthin Größten nichts Daſeyendes ausgeſchloſſen ſeyn dürfte (akosmiſtiſcher Pantheismus); und gerade ein ſo formell und mathematiſch gedachtes ſchlechthin Größtes würde mit der Stellung eines terminus minor am auffallendſten contraſtiren (welche Stellung die Gottheit im Syllogismus formell jedenfalls einnehmen müßte, möge übrigens die

Faſſung Daub's*) oder Fiſcher's [nach welchem der Unterſatz lautet: „Nun liegt im Begriff des höchſten Weſens die Exiſtenz“ (!)] oder Baur's [Die chr. Kirche des Mittelalters, 1861, S. 285—89], Franck's [Anſelm v. Cant. S. 114—116] oder Bergmann's oder Kayſer's [ſ. oben S. 4 u. 5 f.] — alle verſchieden — dem Sinn Anſelm's am nächſten kommen —), während bei Hervorkehrung des Ethiſchen in der abſoluten Eminentia es ſelbſtverſtändlich erſchiene, daß die Schlußform nur einkleidende Bedeutung habe. Andrerſeits fehlt es an einer ſcharfen Unterſcheidung zwiſchen dem nothwendigen Seyn, das als ſolches gewußt wird, und dem in der Vorſtellung von ſolchem nothwendigen Seyn bloß gedachten ſubjektiven Analogon des Seyns. Anſätze zu ſolcher Unterſcheidung ſind zwar vorhanden, aber unmittelbar fruchtbar für den Erweis des denknothwendigen Seyns erſcheint nur jener antike Satz über die nicht wegzudenkende Wahrheit, der ſeinerſeits freilich an dem Mangel der platoniſchen Ideenhypoſtaſirung leidet. Von dieſem abgeſehen würde ebenſo die Behauptung, daß ein nichtſeyendes Ewiges ein Widerſpruch ſey und deshalb das Ewige ſeyn müſſe (lib. apologet. c. 4), ſowie die Andeutung, daß das Durchſichſeyende ſchon deshalb nicht weggedacht werden könne, weil ſein Seyn bereits in ſeinem Weſen liege (Proslog. 12. Monol. 3. de veritate 10. 13), — beide Ausführungen würden dem Vorwurf nicht entgehen, daß die Vorſtellung eines Seyenden mit dem Seyn des Vorgeſtellten verwechſelt werde. Irrig hingegen wäre es mit Ueberweg (Grundriß der Geſchichte der Philoſophie, II, 1868, S. 129—132) dem Anſelm den Verſuch unterzulegen, er habe das objektive Seyn aus dem ſubjektiven, empiriſchen Daſeyn der Idee im vorſtellenden Intellekt gewinnen wollen; denn wo bliebe dann der von Anſelm ſo betonte Unterſchied der Gottesvorſtellung von allen übrigen? Auf welche Vorſtellung würde die Kritik ſolchen Verfahrens nicht anwendbar ſeyn? Damit wäre nur das voreilig triumphirende Fündlein Gaunilo's (a. a. O. c. 2—4), die

*) Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes. 1839. S. 426 ff.

Insel Atlantis betreffend, wieder wachgerufen. Und auch Franck's Behauptung, Anselm lasse in den Begriff des denkbar Größten unversehens den eines Vorzugs vor allen, also auch den empirischen Dingen einspielen, eine Quarternio, durch welche die Subreption des Existenzbegriffs ermöglicht würde (Franck: Anselm von Canterbury, 1842, S. 120), — entspricht nicht der prinzipiell durchaus begrifflich-metaphysischen Beweisart des Scholastikers, sondern allenfalls der einen Seite des oben erwähnten Dilemmas, welche wir als akosmistische Consequenz bezeichnen durften. Hingegen hat man den wirklichen Hauptvorzug des Anselm'schen Arguments gegenüber seinen Nachfolgern unbeachtet gelassen, geschweige in seiner grundlegenden Bedeutung gewürdigt: daß nämlich durch die Idee einer ebenso ethischen wie metaphysisch-logischen, schlechthin intensiven Eminenzabsolutheit das Ideal einer concreten Gattungsidee aufgestellt wird, die rein logisch betrachtet neben der Inhaltsabsolutheit auch den absoluten logischen Umfang aller denkbaren Ideen schon als Idee enthalten müßte, welcher absolute Umfang nichts anderes als das Seyn selbst wäre. So erst würde die Frage fruchtbar erörtert werden können, ob und wieweit das überhaupt noch begrifflich erfaßbare Seyn in der möglichst adäquat definirten Gottesidee als Idee enthalten seyn möge.

2. Die angeborene Idee.

Die Einmischung empirischer Daten in das vermeintlich rein Ideelle der Gottesidee läßt sich bei Carteſius viel weniger verkennen als bei Anselm. Dies zeigt schon die Definition. Unter Gott versteht Carteſius „eine unendliche, unabhängige, allweise, allmächtige Substanz, von der sowohl ich als alles andere Seyende, insofern dasselbe besteht, geschaffen ist". Kurz zusammengefaßt ist es die Idee eines Vollkommensten, eines ens summe perfectum, die wir als gegebenen Inhalt in unserm Innern vorfinden und klar und deutlich als objektive Realität erkennen (Meditationes de prima philosophia III). Unter

dieſer objektiven Realität verſteht bekanntlich Carteſius im Unterſchiede von der formalen oder actuellen Realität (der Wirklichkeit) die der wirklichen Seynsform entſprechende und deshalb nicht bloß ſubjektive Vorſtellungsform des Wiſſens. Daß nun dieſe Realität der Gottesidee zweifellos eine objektive ſey, ſucht er in ſchließlicher Anlehnung an den aus Thomas von Aquin ihm bekannten ontologiſchen Beweis Anſelm's in mehrfachen Wendungen zu erhärten. Auch er beginnt ſeine Meditation mit andächtiger Sammlung des Gemüths: „Ich will nun meine Augen ſchließen, meine Ohren zuhalten und alle meine Sinne wegwenden, auch die Bilder aller körperlichen Dinge aus meinen Gedanken vertilgen oder wenigſtens ſie als eitel und trügeriſch für nichts achten" — und ſchließt die ganze Meditation mit der Erhebung zur Anbetung der Majeſtät Gottes.

Die erſte Gedankenreihe, in welcher Carteſius die pſychologiſche Unmöglichkeit einer bloßen Fiction jener Idee erörtert, ſtützt ſich hauptſächlich auf den Satz, daß „alles wahr ſey, was ich völlig klar und höchſt deutlich erkenne". Da alle äußeren Wahrnehmungen der Täuſchung zugänglich ſind und ich zunächſt nur weiß, daß gewiſſe Vorſtellungen in mir, dem unzweifelhaft Seyenden, exiſtiren, ſo fragt ſich, ob nicht auch die Ueberzeugung über die gewiſſeſten unter dieſen Vorſtellungen, z. B. die mathematiſchen Wahrheiten, auf einer willkürlichen Nöthigung ſeitens des Urhebers meiner Natur beruhen möchten. Einen ſolchen betrügeriſchen Gott anzunehmen habe ich aber jedenfalls keine Veranlaſſung, ehe ich über das Daſeyn eines Gottes überhaupt (aprioriſche) Gewißheit habe. Gewiß iſt, daß ich bin und daß ich eine Subſtanz bin mit vielen Attributen, Zuſtänden und Vorſtellungsformen, die ebenſowohl Produkt meiner eignen Subſtanz wie von Dingen außer mir entlehnt ſeyn könnten. Einzig die Vorſtellung von Gott kann nicht lediglich aus mir ſelbſt ſtammen, da der Begriff des Unendlichen und Vollkommenſten über meine endliche Subſtanzialität hinausweiſt. Auch durch bloße Verneinung des Endlichen könne jener Begriff nicht entſtanden ſeyn, da derſelbe durchaus poſitiv ſey, alle Realität

enthalte: vielmehr müſſe die Vorſtellung Gottes als des Unendlichen der von mir ſelbſt in mir vorhergehen, alſo gewiſſermaßen das primitiv Gewiſſeſte in dem cogito ergo sum bilden. Die Vorſtellung kann ſomit auch nicht inhaltlich falſch ſeyn, da ſie die Kennzeichen der Wahrheit, „höchſte Klarheit und völlige Deutlichkeit", — obwohl theilweiſe ſelber unbegreiflich —, doch mehr als alle andern Vorſtellungen an ſich trage. Denn alles, was ich als eine Vollkommenheit erkenne, das iſt in der Gottesvorſtellung ganz enthalten, mag auch noch vieles von ſeinem Weſen meiner Vorſtellung verborgen bleiben, da es in der Natur des Unendlichen liegt, von dem Endlichen nicht begriffen werden zu können. Hat ſomit die Vorſtellung von Gott objektive Realität, ſo fragt ſich, ob nicht mein eigener Geiſt der Urheber dieſer Vorſtellung, ich ſelbſt Subjekt und Objekt der Gottesidee ſey, ſodaß alle Vollkommenheiten Gottes potenziell in mir ſind, actuell aber vielleicht noch werden könnten, entſprechend dem Zuwachs meines Wiſſens? Der Einwurf wird dadurch erledigt, daß in dem unvermehrbaren vollkommenſten Weſen nichts bloßes Vermögen ſeyn dürfe, während jenes ſtete Zunehmen unſeres vermehrbaren Wiſſens ſchon Unvollkommenheit vorausſetze. Seynspotenzialität ſey eigentlich überhaupt nichts; wenigſtens könne einer objektiven Vorſtellung allemal nur ein actuelles oder formales Seyn entſprechen (ἐνέργεια und εἶδος des Ariſtoteles). Es könne mithin meine Vorſtellung eines vollkommneren Weſens als ich bin nur von einem wirklich vollkommneren Weſen ausgehen, und da ſie weder aus den Sinnen geſchöpft noch von meinem Geiſt ſpontan gebildet ſeyn kann (weder adventicia noch facticia), ſo kann ſie nur angeboren (innata) ſeyn. Selbſt wenn dies bloß als Hypotheſe angenommen werde, ergebe ſich in der von Gott geſetzten Gottesebenbildlichkeit die geeignetſte Vermittelung zwiſchen den unabweisbaren Thatſachen der Endlichkeit des erkennenden Geiſtes und der Unendlichkeit ſeiner Zwecke und Objekte. Nimmermehr alſo könne dieſer Gott betrügeriſch ſeyn, da Täuſchung Mangel

enthalte, Gott aber als alleiniger Urheber unſerer Idee von ihm alle Vollkommenheiten enthalte.

Das angeblich Beweiſende in dieſer Ausführung (Meditat. III) läßt ſich zunächſt auf die beiden Momente zurückführen: 1) Der Begriff Gottes als des Vollkommenſten und poſitiv Unendlichen wird klar und deutlich erkannt. 2) Was klar und deutlich erkannt wird, iſt wahr und hat wirkliche Realität.

Dieſe Sätze würden für ſich einen vollſtändigen Beweis ermöglichen, wenn ihnen nicht die unbewieſene Identification von ideeller Wahrheit und realer Wirklichkeit zu Grunde läge. Indem Carteſius jede Selbſtändigkeit der Wahrnehmung gegenüber der Vorſtellung aufhebt, jene vielmehr in dieſe reſorbirt, ſo lag ihm auch der umgekehrte Fehler nahe, einer Vorſtellung ſchon ſofern ſie deutlich concipirt wird, Wirklichkeit zuzuſchreiben; aus demſelben Grunde begnügt er ſich mit der bloßen Behauptung, daß die Gottesvorſtellung nicht von außen in die Seele eingedrungen ſeyn könne, da das Aeußere als ſolches endlich, jene aber poſitiv unendlich ſey. Ebenſowenig wird die „Deutlichkeit“ der Gottesvorſtellung näher nachgewieſen, obſchon in der gleichzeitig zugeſtandenen Unbegreiflichkeit Gottes die Aufforderung zu näherer Begründung wohl gegeben war. Die Möglichkeit einer bloßen Hypoſtaſirung ſchwebt denn auch dem Philoſophen fortwährend vor. Daß Gott eine bloß erdachte Vorſtellung ſeyn könne, weiſt er mit Recht ab; aber wie, wenn die Conception derſelben zwar geſetzmäßig, jedoch unter der Form einer natürlichen Illuſion ſich vollzöge? Anſtatt nun dem Problem nachzugehen, wiefern die Urſache unſerer geiſtigen Naturbeſtimmtheit, vermöge deren wir jene Idee geſetzmäßig conzipiren, identiſch ſeyn müſſe mit dem Urbild unſerer vernünftigen Ideen überhaupt, ſetzt er wiederum nur ſcholaſtiſche Mittel in Bewegung, um zu beweiſen, daß die Vorſtellung des Unendlichen nur Produkt eines unendlichen Geiſtes, die Vorſtellung eines vollkommenſten nicht Produkt eines unvollkommenen oder gar betrügeriſchen Weſens ſeyn könne; während doch evident iſt, daß die ganze Erörterung über die Möglichkeit des Trügeriſchen ohne Baſis iſt, ſobald

nachgewieſen wäre, daß überhaupt von dem Seyn unſrer geiſtigen Ideen kein Rückſchluß geſtattet ſey auf das Seyn eines der Wirkung entſprechenden Urhebers. Hiermit wäre freilich die Schwelle der kosmologiſchen Beweisführung betreten, wie denn auch die vorangeſchickten Definitionen bereits die empiriſche Cauſalität neben den abſoluten Inhaltsbeſtimmungen erwähnen, während Carteſius ſich im thatſächlichen Beweisverfahren von der rein ontologiſchen Betrachtungsweiſe inſofern nicht entfernt, als er in freilich wunderbarem Zirkelſchluß aus dem Weſen der vorerſt noch in Frage geſtellten Idee die Beſtimmung nicht nur der empiriſchen Urheberſchaft, ſondern auch die der untrüglichen Wahrhaftigkeit zu deduziren ſucht. Wie viel klarer und treffender nimmt ſich demgegenüber jene analoge Berufung Anſelm's auf die Gottesebenbildlichkeit aus (z. B. Monol. 66): Die Selbſterkenntniß des Menſchen führe zur Gotteserkenntniß, ſofern der Menſch ein gottähnliches Subjekt iſt; denn in dem Maß wie ihm ein Seyn zukommt, ſey er ähnlich dem höchſten Seyn; je mehr wir alſo nach Seynserkenntniß dürſten, alſo ein wahrheitfähiges Weſen kundgeben, werden wir in der thätigen Erkenntniß *unſeres* Weſens auch die Wahrheit des *höchſten* Seyns erkennen.

Die Schöpfung Anſelm's ließ ſich für jene carteſianiſche Modification deshalb nicht völlig verwerthen, weil Anſelm Gott von vornherein als das allumfaſſende Weſen beſtimmt hatte, von dem nichts ausgeſchloſſen ſeyn könne und das *deshalb* in Wahrheit exiſtiren müſſe, — während C. Gott zunächſt wenngleich als die höchſte empiriſche Cauſalität doch als ein Weſen *unter vielen* zu betrachten ſcheint und deshalb viel mehr Veranlaſſung hatte, die allgemeinere Beſtimmung der Exiſtenz von vornherein in ſkeptiſchen Gegenſatz zu dem objektiven Inhalt der Idee zu ſtellen. Aber allerdings hätte ja dem C. ſein philoſophiſcher Subjekticismus hinreichenden Anlaß gegeben, mit allen übrigen Vorſtellungen auch die Exiſtenz in die Reihe der ſubjektiven Vorſtellungsmerkmale hereinzuziehen, und ſo trotz ſeiner mehr deiſtiſchen Vorſtellung Gottes als eines Einzelweſens ſich

mit dem Nachweis der inneren Widerſpruchsloſigkeit des ebendeshalb wahren Gottesgedankens zu begnügen. Demgemäß adoptirt er denn auch die ſcholaſtiſche Ausführung in der ihm bekannten Form, indem er die Exiſtenz geradezu als eine Vollkommenheit bezeichnet (Meditat. V), was bekanntlich zuerſt Gaſſendi gerügt hat. Daß C. zu dieſem rein ontologiſchen Verfahren ganz unvermittelt übergeht, wie Köſtlin (a. a. O. S. 630) gegen Kuno Fiſcher richtig hervorhebt, liegt wohl lediglich in dem Unbefriedigenden und theilweiſe Vitiöſen ſeiner eigenen mehr apoſterioriſchen Ausführungen.

Die Exiſtenz, ſagt er, erkennen wir als einen nothwendigen Factor des abſolut Vollkommenen mit der nämlichen Gewißheit, mit der man als zur Natur des Dreiecks gehörig erkennt, daß die Größe ſeiner drei Winkel gleich zwei rechten ſey oder daß zur Vorſtellung des Berges die des Thals gehöre. Jenes Weſen der geometriſchen Figur ſey in ſich wahr, und wir finden die Ueberzeugung von dieſer Wahrheit ohne vorgängige Erfahrung ihrer objektiven Wirklichkeit, da auch von den complicirteſten willkürlich fingirten Figuren das Nämliche gelte. —

So würde freilich die in der erſten Gedankenreihe aufgeſtellte Unterſcheidung zwiſchen angeborenen und fingirten Vorſtellungen wieder bedeutungslos, indem in dieſer Weiſe ſich auch die Exiſtenz einer idea Dei facticia deduciren ließe. Und doch erſcheint ihm das Daſeyn Gottes ſo gewiß erwieſen, daß auch die Möglichkeit eines Traumzuſtandes daran nichts ändern könne. „In Bezug auf Gott würde ich, wenn ich nicht in Vorurtheilen befangen wäre und die Bilder der ſinnlichen Dinge von allen Seiten mein Denken umlagerten, ihn am erſten und leichteſten anerkennen. Denn was iſt an ſich offenbarer als daß das höchſte Weſen iſt oder daß Gott, bei dem allein das Daſeyn zu deſſen Weſen gehört, beſteht?“*) „Ich weiß nun, daß ich in dem, was ich klar einſehe, nicht irren kann. Will man alſo

*) Wir ſchließen uns in dieſem und den folgenden Citaten an v. Kirchmann's gelungene Ueberſetzung an (Meditat. de pr. ph. V. Philoſ. Bibl. 64. u. 65. Heft, S. 89—91).

ſagen, daß etwa alles, was ich jetzt denke, nicht mehr wahr ſey als was mir im Traum begegnet? Selbſt dies ändert nichts, denn ſelbſt wenn ich träumte, bleibt das, was meinem Verſtande offenbar iſt, durchaus wahr." Andrerſeits entgeht dem Descartes auch hier die Zweideutigkeit der Beſtimmung „in ſich wahr". Gehörte zur Wahrheit einer Vorſtellung bloß die Uebereinſtimmung zwiſchen der Form, in der ich ſie denke, mit dem Inhalt, den ich darin vorſtelle, ſo wäre auch die Idee der Chimäre, des Pegaſus wahr; denn innerhalb meiner Vorſtellung entſprechen die Elemente ihrer Thiergeſtalt völlig den Weſenseigenthümlichkeiten, die in dieſer Form ihren Ausdruck finden ſollen. Noch klarer wird dies an dem von J. Bergmann (a. a. O.) gewählten Beiſpiel des anguis marinus, indem dieſer noch immer ernſtlich als ein empiriſches Problem angeſehen werden kann. Und wenn es in der Mathematik keine andere Wahrheit giebt, ſo liegt der Grund in ihrer Beſchränktheit auf die Schemata von Raum und Zeit, die eben nur Formen ſind, — ganz abgeſehen davon, daß auch bei erdachten Figuren von den Eindrücken empiriſch-räumlicher Wahrnehmung nicht Umgang genommen werden kann. Wo dagegen eigentlich von Inhalt die Rede ſeyn kann, alſo von dem, was Carteſius die realitas formalis vel actualis nennt im Unterſchied von der objektiven Realität des Wiſſensinhaltes, — darf auch Wahrheit nur ſoweit zugegeben werden, als dieſe „objektive" Realität in unſerer Vorſtellungsform mit dem Inhalt identiſch iſt, der ihr in der „wirklichen" Realität entſprechen ſoll. Da fragt ſich, ob die bloß formale Wahrheit der Mathematik, die ebendeshalb ſtets ideell bleibt, nicht ein ebenſo unvollſtändig bleibendes Correlat an der Wahrheit der Gottesidee habe, weil Gott etwa nur als Inhalt ohne jede Formumgrenzung (problematiſch) vorgeſtellt werden dürfe. (Aehnlich bildet nach Schleiermacher's Dialektik und philoſophiſcher Ethik die transſcendentale Dialektik ein entſprechendes Correlat zur Mathematik, wie die Gottheit, der Gegenſtand der Transſcendentalphiloſophie, zum Chaos, der elementarſten Baſis rein mathematiſchen Denkens ohne intelli-

giblen Inhalt.) Aber darin besteht eben ein Hauptmangel des Descartes'schen Gottesbeweises, daß er Gott viel mehr als Anselm wie ein festumgrenztes Einzelwesen behandelt und damit die Voraussetzung in Frage stellt, von der er ausging, daß nämlich die einzigartige Unendlichkeit Gottes auch eine einzigartige Einreihung der Existenz in sein unendlich-allseitiges Wesen beanspruche. Mangelt uns nun im Gegensatz dazu jede adäquate Vorstellung von der formfreien Unendlichkeit Gottes, — und dies ist *insoweit* der Fall *als* wir ohne Form, somit ohne Endlichkeit nicht vorstellen können, wogegen allerdings die Idee einer unendlichen Form als disputirbares Problem geltend zu machen bleibt, — so kann Gott unserm Begriff nur zugänglich seyn, indem sein Inhalt als wirklich *realer* in uns ist, mindestens etwa als das Unendliche in dem Formlosen unseres Erkenntnißtriebes. Allein von einem derartigen panlogistischen Auswege ist Cartesius weit entfernt.

Einen Fortschritt in der Verwendung der Wahrheitsidee hat Cartesius über Anselm's Standpunkt hinaus nicht erreicht; das mathematische Beispiel war ungünstig gewählt. Hingegen ist hervorzuheben, daß Cartesius wenn auch nicht stringent nachgewiesen doch daran erinnert hat, daß eine über die Subjektivität hinausragende und doch psychologisch begründete (angeborene) Denknothwendigkeit der Gottesidee zu statuiren sey. Womit zusammenhängt, daß er gegen den Einwurf, den später Kant wider ihn erhob, sich bereits selbst zu schützen im Stande war, indem er denselben — freilich auf Grund seiner subjektivistischen Erkenntnißtheorie — als Trugschluß abweist. Gott könne, sagt er, nur als daseyend gedacht werden, „non quod *mea cogitatio* hoc efficiat sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, *necessitas me* determinat ad hoc cogitandum" (p. 33 [ed. Elzevir]). „Denn es hängt *nicht so* von mir ab, Gott ohne Daseyn zu denken, d. h. ein vollkommenstes Wesen, dem eine Vollkommenheit abgeht, wie ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen."

War nun der Recurs an die Unendlichkeit, Vollkommen-

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

heit, Wahrheit mißlungen, so hat er wie schon gelegentlich im V. Capitel der Meditationen, so besonders später noch an die Categorie der Nothwendigkeit als letzten Ausweg appellirt in der Erörterung, welche in den seinen Meditationen angehängten Entgegnungen auf fremde Einwürfe das Ergebniß seiner Beweisführung zusammenfassen soll. Als existiren könnend, sagt er, stellen wir uns jedes vor, was wir klar und deutlich zu denken vermögen, als nothwendig existirend aber nur das Wesen, welches alle vereinbaren Vollkommenheiten in sich enthält, weil es mit dem Aufgeben dieser einen Vollkommenheit seine wahre und unwandelbare Natur, ewig durch sich selbst zu existiren, aufgeben würde: während wir die anderen, auch ohne die Existenz denkbaren, wenn auch sonst noch so vollkommenen Dinge stets nur als existenzmöglich erkennen." Er will also schließlich aus der Vorstellung der Unabtrennbarkeit des Daseyns von den andern Vollkommenheiten, namentlich der Ewigkeit, die Wirklichkeit ihrer Syntheſis beweisen, was jenem ähnlichen Nebenbeweis Anselm's entspricht, während Anselm hauptsächlich und viel treffender in der absoluten allumfassenden Allgemeinheit des schlechthin Größten jene Syntheſis gewährleistet fand. Das Incorrecte, was den Carteſius auch in dieser dritten Gestalt seiner Beweisführung scheint unbefriedigt gelassen zu haben, hat Schelling dahin gedeutet, daß der Autor bewiesen zu haben meinte, Gott existire nothwendig, während aus den Prämissen: das vollkommene Wesen kann nur nothwendig existiren und Gott ist das vollkommenste Wesen, nur folge: Gott könne, wenn er existire, nur nothwendig existiren. Im Obersatz sey von der Art der Existenz, im Schlußsatz vom Existiren überhaupt die Rede (Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie, I, B. 10, S. 14 ff.). — In der That scheint noch der Schluß der V. Meditation (nec minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat) darauf hinzudeuten, daß die Hypotheſis „wenn Gott existirt", von Carteſius ebenso substituirt wird, wie bei Anselm an jener Stelle, da er aus der Ewigkeit Gottes die begriffliche Existenznothwendigkeit

darzuthun meinte (Lib. apologet. 1 u. 4: at quo majus cogitari nequit, si est, non potest cogitari non esse .. weil es ein Weſen iſt, . quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio). Carteſius bahnt eine feſter formulirte Unterſcheidung zwiſchen Nothwendigkeit und Möglichkeit der Exiſtenz an, ohne indeß gewahr zu werden, daß die logiſche Möglichkeit, laut deren etwas in ſich widerſpruchslos (humano conceptui non repugnans), noch nicht identiſch ſeyn muß mit der realen Möglichkeit, kraft deren es mit dem Context des empiriſchen Univerſums in Einklang ſteht, und daß ferner eine logiſche Nothwendigkeit nur dann als verbindlich gelten darf, wenn an der entſprechenden realen Möglichkeit nicht gezweifelt werden kann, die für die reale ſo gut wie für die (mit dieſer vielleicht ſachlich identiſche) logiſche Nothwendigkeit Vorbedingung iſt. Daß aber auch die logiſche Nothwendigkeit noch nicht an ſich und ſchlechthin die reale einſchließe, gilt als ein Ergebniß der Kritik Kant's („die abſolute Nothwendigkeit der Urtheile iſt höchſtens eine bedingte Nothwendigkeit der Sachen"). Carteſius behauptet nur, beweiſt aber nicht, daß die mannigfaltigen Gott beigelegten Vollkommenheiten einſchließlich der Exiſtenz ſich einander nicht nur nicht logiſch widerſprechen, ſondern real möglich ſind. Dieſes Problem hat beſonders Leibniz wieder aufgenommen, ohne freilich ſelbſt es weſentlich zu fördern. —

Eine weitere Schwierigkeit entſpringt für den Descartes'ſchen Beweis (mehr wie für den Anſelm'ſchen) aus der Einmiſchung von empiriſchen Exiſtenzvorausſetzungen (das Vollkommenſte von allem Daſeyenden — das mein Denken Verurſachende — das innerhalb des Wirklichen Nothwendige) in die vermeintlich rein abſolute Idee, indem die religiös-dogmatiſch gegebene Gottesidee ohne genügende Prüfung mit der philoſophiſch ſpeculativen identifizirt wird, wobei es an ſich gleich wiegt, ob jene Idee mehr als geoffenbart wie bei Anſelm oder mehr als a priori angeboren gilt wie bei Carteſius. Ein Bewußtſeyn des hier zu conſtatirenden Unterſchiedes tritt ein, ſeitdem Spinoza's willkürlich-ſpeculative Begriffsbeſtimmung

Gottes den Weg eröffnet hatte, durch combinirende Syntheſe eine hypothetiſche Idee zu ſchaffen, welche ſowohl die vermeintlichen Merkmale der Gottesidee als auch die Exiſtenz einſchließe. Da ſich aber bald das Erforderniß aufnöthigt, wenigſtens die logiſche Widerſpruchsloſigkeit und abſolute Möglichkeit dieſes Begriffes darzuthun, ſo wurde ſeit Leibniz namentlich in der Wolf'ſchen Schule der vorausgeſetzte Begriffsinhalt möglichſt verallgemeinert bis zur reduzirteſten Verflüchtigung in inhaltloſe Kategorien. Den Höhepunkt in dieſer Region ätheriſchſter Abſtraction hat Kant in ſeiner vorkritiſchen Periode erſtiegen, indem er einen vermeintlich völlig aprioriſchen Begriff ohne allen empiriſchen Beiſatz als Ausgangspunkt wählte. Und damit war an die Kritik ein herausforderndes Ultimatum geſtellt, welches in Kant ſelbſt den erſten durchſchlagenden Wiederhall finden ſollte.

Bevor wir nun an die Kant unmittelbar vorliegende Beweisart der Wolf'ſchen Dogmatik und deren Wurzeln in Spinoza und Leibniz herantreten, wollen wir die der urſprünglichen und berühmteſten Beweisart gewordenen Beurtheilungen überſichtlich zu ordnen und in Kürze zu characteriſiren verſuchen. Dieſelben divergiren ſo überaus mannigfach, daß um eine Vermengung mit den nachcarteſianiſchen Abwandlungen zu verhüten, die Orientirung über jene direct an die gegebene Darſtellung anzuſchließen iſt, zumal faſt alle Kritiker des ontologiſchen Arguments, auch des kantiſch-modifizirten, überwiegend an die urſprüngliche ſcholaſtiſche Form angeknüpft haben.

3. Characteriſtik der hiſtoriſchen Beurtheilungen des Anſelm'ſchen Arguments.

Die erhobenen Bedenken richten ſich theils gegen Vorausſetzung und Zweck der Beweisführung, theils gegen die Methode als ſolche, theils endlich gegen die Stringenz des ſonſt als methodiſch anerkannten Beweiſes. Den Motiven der einzelnen Angriffsmomente, ſoweit dieſen nicht beizupflichten, liegt nicht ſelten mangelhafte Kenntniß namentlich der Anſelm'ſchen Ontologie oder ein ſpecielles Mißverſtändniß der dialecti-

ſchen Beweisführung, auch der verſchiedenen Variationen bei Carteſius, zu Grunde; vielfach aber huldigen die Kritiker ſelbſt unklaren oder einſeitigen Grundanſchauungen metaphyſiſcher Art.

Die Einwürfe gegen die Vorausſetzungen, auf denen Anſelm's Beweisführung fußt, betreffen zunächſt den ſcholaſtiſchen Realismus, auf Grund deſſen er eine vorerſt nur gedachte Vorſtellung hypoſtaſirt habe; ſey es den Seynsbegriff (wie Fortlage [Darſtellung, Geſchichte und Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes. Heidelberg 1840]), oder (wie Andere behaupten) die Idee des denkbar vollkommenſten Weſens (Franck). Haſſe ſucht die Mängel des Arguments auf die Prämiſſen zurückzuführen: „Nur das Wirkliche iſt denkbar und eben deshalb iſt wirklich, was nur als ſolches denkbar iſt" (a. a. O. II, 265), und wurzeln nach ihm dieſe Vorausſetzungen in dem Realismus, wonach alles Seyn gedankenhaft und alles wahre Denken weſenhaft (S. 108 ff. 260 ff.). Wohingegen z. B. Ueberweg jeglichen Einfluß des Realismus auf dieſe Beweisführung in Abrede ſtellt.

Daß ein Reſt von Scholaſtik, ſo weit dieſe der Hypoſtaſirung des Gattungsbegriffes zu Grunde lag, auch dem Carteſius noch anhaftete, iſt nicht zu leugnen. Hingegen trifft ein zweiter Vorwurf mehr den Anſelm, daß nämlich thatſächlich die chriſtliche Gottesidee vorausgeſetzt werde, die dann in der rein aprioriſchen Deduction doch keine Berückſichtigung finde, indem dieſe nur die metaphyſiſche Einheit des Univerſums erhärte. So Dühring, der in dem Beweis nur „die Entwickelung eines an ſich ganz unſchuldigen und im Rahmen der menſchlichen Erkenntniß jederzeit wirkſamen Begriffs" (Kritiſche Geſchichte der Philoſophie, 1869, S. 186 f.) ſieht; ſo auch Feuerbach (Geſchichte der neueren Philoſophie, 1833, S. 373), Billroth (Religionsphiloſophie, ed. Erdmann, S. 26) und Strauß (Chriſtliche Glaubenslehre I, 1840), Dühring in realiſtiſcher, die andern in idealiſtiſcher Subſtituirung einer (pantheiſtiſch) ontologiſchen Einheit. Hingegen wird jene Vorausſetzung als berechtigt angeſehen von Seydel, der aber wenigſtens rügt, daß Anſelm das Reſultat der Beweisführung nicht auf jene inhaltloſe a priori

zu eruirende Allgemeinheit beſchränkt habe, während umgekehrt Hegel gerade dies tadelt, daß der inhaltlich beſtimmte „chriſtliche“ Gottesbegriff dem Anſelm bloße Vorausſetzung bleibe. Andere, wie Ritter und Fortlage, finden mit Gaunilo, daß Anſelm thatſächlich nur ein *aprioriſches* Begriffsgebilde zu Grunde lege, wogegen von Daub und Thöniſſen (Kritik der Anſicht gegen die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines philoſophiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes. Gekrönte Preisſchrift. Köln 1836) geltend gemacht wird, daß gerade die geoffenbarte Gottesvorſtellung die Vorausſetzung des Beweiſes ſey. Von denen, welche dem Anſelm dieſe Vorausſetzung beimeſſen, wirft *Weiße* (Philoſophiſche Dogmatik I, S. 314—335) ihm vor, daß er das Daſeyn Gottes ſeinem vollen, perſönlichen Begriff nach, — und Seydel, daß er im Unterſchiede von Auguſtin ſogar das trinitariſche Seyn habe demonſtriren wollen; was indeſſen doch nicht in dieſer Weiſe urgirt werden darf, da die bezüglichen Ausführungen, z. B. Prosl. 22, ſo ſehr den Character meditirender Phantaſie tragen, daß ſie füglich jenſeits der logiſch-wiſſenſchaftlichen Tendenz zu ſetzen ſind. Andere halten jenen Zweck wenigſtens einem Ungläubigen, dem Insipiens, gegenüber für verfehlt, indem ſie wie z. B. Marheineke (Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik S. 95 ff.) eine Erleuchtung durch Gottes Geiſt zur Vorausſetzung machen, um auf den ſonſt berechtigten Beweis eingehen zu können. Carl Schulz tadelt (Die Beweiſe für das Daſeyn Gottes und die Gotteserkenntniß. 1880. S. 16), daß A. keinen Unterſchied mache zwiſchen dem נבל (verſtockten Insipiens) und einem Gottesleugner, der poſitiven Grund zu jener Behauptung zu haben glaubt oder Gott eben darum negirt, weil ſein Daſeyn ihm nicht bewieſen iſt (Unterſchied von נבל und סחי, der doch דרש אלהים ſeyn könne) (S. 12). Viele, wie mit Schelling und Schleiermacher Steudel (Die Glaubenslehre der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche. 1834. S. 91—95. 33 ff.), halten das *Ziel der Beweisführung* inſofern für von vornherein verſchoben, als Anſelm und Carteſius anſtatt esse und existere zu unterſcheiden, ein Daſeyn Gottes nach Art endlicher

Weltwesen haben beweisen wollen: eine Fassung des Problems, die sofern sie dem alten scholastischen Kanon existentia est singulorum entspricht, nur dem Carteſius zugeschrieben werden darf. Der Fehler des Carteſius liegt nach Schelling darin, daß er Gott als Einzelwesen zu beweisen suche, während seine Besonderheit eben darin bestehe, daß er als das allgemeine Seyende zugleich das vollendet Seyende sey. Nach Fricke aber (De argumentis pro Dei existentia S. 63—68) kann die Existenz, weil sie überwiegend Ortsfrage sey und nur den äußerlichen Verhältnissen der Dinge angehöre, nicht im Begriff des vollkommensten Wesens liegen. Der allgemeinere Satz endlich, durch Fr. H. Jacobi berühmt geworden, Gottes Daseyn sey deshalb unbeweisbar, weil Beweisen in einem Herleiten aus Principien besteht, Gott aber selbst als ein höchstes Princip gedacht werde,*) ist schon von Gaunilo eingewendet worden, wogegen unter den Neueren besonders Köstlin sich äußert, im Zeitalter des Anselm aber namentlich Gerbert, der Lehrer Otto's III. und spätere Papst Sylvester II. in seinem Buch de rationali et ratione uti sich ausgesprochen hatte, indem er nach dem Vorgange des Aristoteles aus der Lehre über die analytischen Urtheile die Möglichkeit einer Zerlegung voraussetzungsloser Grundbegriffe zu gewinnen suchte.

Die Methode des Beweises hat Mißbilligung besonders deshalb gefunden, weil er in syllogistische Form gekleidet sey, während die Ueberzeugung von Gott als einem metalogischen Wesen die rein logische Erkenntnißform übersteige. Die Vertreter dieses Einwurfs gehen theils wie Fr. Fischer (a. a. O.) und Ostermann (Ueber Kant's Kritik der rationalen Theologie. Dissert. Jena 1876) von dem Kantischen Satz der Unmöglichkeit synthetischer Urtheile a priori in rein metaphysischen Dingen

*) Anders gemeint und zu billigen ist K. Chr. Fr. Krause's Habilitationsschrift zu Berlin: de scientia humana et de via ad eam perveniendi 1814. Das Princip einer Wissenschaft kann und soll nicht bewiesen werden; könnte es bewiesen werden, so wäre es falsch, als Nichtseyn erwiesen.

aus, theils wie Bretſchneider (Handbuch der Dogmatik der evang. luth. Kirche. 1838. I, 464 ff.) und Steudel, von dem Standpunkt Schleiermacher's, wonach ein Exiſtenzial-Urtheil deshalb auf Gott unabwendbar ſey, weil Gott die abſolute Identität von Denken und Seyn, jedes Urtheil aber erſt durch die gedankenmäßige Trennung dieſer beiden Momente möglich ſey.

Jene Forderung unmittelbarer Ueberzeugung von dem Seyn Gottes, ſchon in der patriſtiſchen und ſcholaſtiſchen Zeit öfters betont, z. B. in dem Wort des Lombarden: visio Dei per essentiam est, quia videtur sine medio, führte Schelling zu ſeiner Lehre von der intellectualen Anſchauung, verbunden mit dem entſprechenden Vorwurf gegen Anſelm's dialectiſche Vermittelungsart. Im Gegenſatz zu dieſem ſieht Hegel in dem Mangel an dialectiſcher Vermittelung den Hauptfehler des Anſelm'ſchen Beweiſes, deſſen Reſultat ihm daher als bloße Vorausſetzung erſcheint. Eine Vereinigung zwiſchen den beiden Forderungen dialectiſcher Vermittelung und unmittelbarer Gewißheit finden wir — unter Berückſichtigung Schleiermacher'ſcher Ideen — bei Rémuſat und Pfleiderer.*)

Den erkenntnißtheoretiſchen Einwänden gegen die ſyllogiſtiſche Beweisart ſchließen ſich religiöſe Bedenken an. Dogmatiker wie Vilmar ſehen in dem aprioriſchen Beweiſe einen Angriff auf die Unentbehrlichkeit der Offenbarungsthatſachen und erklären deshalb den Beweis für eine Anmaßung der menſchlichen Vernunft, ja für „eines der künſtlichſten Blendwerke des allergefährlichſten Hochmuths" (Dogmatik. 1874. I, S. 171), und Grau (in Vilmar's Zeitſchrift 1862, S. 24) beklagt, daß dieſer „höchſte Triumph der Scholaſtik" der „Verſuchung" Folge geleiſtet, aus eigenen, philoſophiſchen Kräften zu beweiſen, was die Kirche im Glauben beſaß. Aehnlich hatte der Pietiſt Joachim Lange (Beſcheidene und ausführliche Ent-

*) Rémuſat faßt den Beweis einerſeits als rédaction propre à saisir l'esprit andrerſeits als forme logique donnée à cette proposition générale: l'idée de Dieu est une idée nécessaire (a. a. O. p. 552).

deckung der falschen und schädlichen Philos. in d. Wolfianischen Syst. metaph. Halle 1724. S. 279 ff.) dem Wolf'schen Beweise das Prädicat der Gottlosigkeit ertheilt. Auch E. Höhne (Anselmi Cant. philosophia cum aliorum illius aetatis decretis comparatur. Leipzig 1867) sieht in Anselm's methodischem Beweisversuch einen experimentirenden Frevel, hingegen erklärte mit Hegel Marheineke, daß reflectirendes Erkennen den Offenbarungsglauben nicht ausschließe oder entbehrlich mache; Pfleiderer forderte schon in seinem Werk: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte den ontologischen Beweis als Grundlage für den religiösen und stellt ihn in seiner Religionsphilosophie als Schlußpunkt aller Gottesbeweise hin. Bouchitté billigt, daß der Glaube an Gott gegründet werde auf die „constitution de la pensée et de ses lois inévitables"; Seydel endlich weist nach, daß Anselm eben durch sein offenbarungsgläubiges Gemüth zu diesem Beweis geführt sey, sodaß derselbe gerade den christlichen Gottesbegriff zur Voraussetzung habe.

Die übrigen Einwürfe gegen die Methode sind aus Mißverständniß derselben entsprungen, indem die Kritiker sich gegen die specielle Form einer Schlußfolgerung wenden, die sie der Anselm'schen Beweisform unterschieben. Wie wenig diese sich objectiver Würdigung erfreuen durfte, geht schon aus einer Vergleichung der Formen hervor, in denen Daub, Franck, Hasse, Kayser, Baur, Bergmann, Fischer und Ueberweg das Argument wiederzugeben vermeinen. Fast Jeder stellt einen andern terminus medius und terminus major auf; manche rügen daher Fehler, die sie selbst erst hineingedeutet haben. Wie Kant Tautologie an Cartesius' Beweis, so fand Baur (Die christl. Kirche des Mittelalters. 1861. S. 285—289. Die christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit II, S. 372 ff.) identische Prämissen, Ostermann einen circulus in demonstrando; Schleiermacher, Walte, F. Fischer, Franck eine petitio principii. Nach Heumann*) und Veder birgt

*) vgl. Daub a. a. O. S. 417. 432. „Sollte sich ein scholastischer Philosoph einen so groben Schnitzer haben zu Schulden kommen lassen? Schwerlich ..... Anselm gehörte der katholischen Kirche an, aber im Punkt der

die Beweisform eine quaternio terminorum, ſodaß die zunächſt als Realität gedachte Exiſtenz alsbald wie eine wirkliche Realität angeſehen werde; während nach Franck die Quaternio darin beſteht, daß dem intellectuellen Begriff des abſolut Vollkommenen der empiriſche eines Vorzugs vor allen wirklichen Dingen untergeſchoben werde, — nach Gaunilo, Walte und Ueberweg aber darin, daß eine Verwechſelung des ideellen Vorgeſtelltwerdens mit dem realen Seyn des Objekts im Intellekt ſich unvermerkt eingeſchlichen habe: alſo bald wittert man in dem „Existere“ (realitas), bald in dem „Quo majus cogitari nequit“, bald hinter dem Deckmantel des „In intellectu“ den vierten der quatuor pedes.

Befremden kann bei dieſer Verſchiedenartigkeit der Auffaſſung nicht die gegenſeitige Bekämpfung der Ausleger. Hingegen verdient Beachtung der Einwand Baur's und Rémuſat's, daß Anſelm überwiegend auf analytiſcher Grundlage geſchloſſen habe und auf die Syntheſis ganz verzichte, während Dühring dies leugnet, Bergmann es zwar einräumt, aber nur um den Autor zu vertheidigen, Kant endlich zwiſchen dem Vorwurf der Tautologie und jenem des ſubreptiven Exiſtenzialurtheils ſchwankt.

Weſentlicher ſind die Einwendungen, welche gegen die materiellen Grundlagen des Beweiſes erhoben werden. Sie betreffen faſt insgeſammt das Verhältniß von Denken und Seyn. Dieſes erſcheint vielen in dem Argument derart alterirt, daß entweder das reale Seyn in ein bloß ideelles verflüchtigt und dann analytiſch aus dem wiederum hypoſtaſirten Begriff gefolgert werde, — alſo — worauf F. Fiſcher's Kritik hinausläuft — Ἑτεροζήτησις, nach Haſſe's Ausdruck eine übereilte Combination der metaphyſiſchen Realität mit der dialectiſchen Objektivität (a. a. O. 268); — oder der Begriff, ſagt man, werde durch eine verſteckte Syntheſe objektivirt und dann als ſchon an und

Theologie war er kein Pfaffe. Das Pfäffiſche beſteht der Hauptſache nach darin, daß die Exiſtenz, die Wirklichkeit, eine möglichſt handgreifliche ſey, und Heumann, der Proteſtant, war der Pfaffe gegen den Katholiken.“

für ſich ein objektives Seyn enthaltend dargeſtellt: alſo mehr ſubreptive μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. (So mit Schelling Bergmann und ähnlich auch Jahnke. Daß dies, nicht die Hypoſtaſirung eines logiſchen Denkpoſtulats, der weſentlichere Vorwurf auch von Seiten Kant's geweſen, erwähnt richtig Chalybäus in ſeiner Geſchichte der ſpeculativen Philoſophie ſeit Kant.)

Der Beurtheilungsweiſe beider Gruppen liegt als Motiv die abſolute Scheidung von Denken und Seyn zu Grunde. Der gegneriſche, von Hegel und Erdmann erhobene Einwurf, daß in dem Satze „Gedachtwerdenmüſſen iſt Seyn" eine jenen Dualismus überbrückende Vereinigung beider Momente zu finden ſey, ſpaltet das hiergegen vereinigte Lager jener „Dualiſten" wiederum in zwei Gruppen. Einerſeits ſoll die reale Exiſtenz von der Denknothwendigkeit, die nur zu einer vorgeſtellten Exiſtenzidee führe, geſchieden werden (Fr. Fiſcher, auch Herbart); ja Haſſe, der die dialectiſche Nothwendigkeit, das Abſolute als wirklich zu denken, für alle Zeiten durch Anſelm bewieſen erachtet (ib. S. 270), findet doch in dem Rückſchluß auf die „metaphyſiſche Objektivität" einen ſcholaſtiſchen Uebergriff (ib. S. 263—268). Auch Carl Schulz urtheilt, „das Denkenmüſſen der Exiſtenz wäre nur durch das Bedürfniß der Vollſtändigkeit deſſen, was man denken kann, gefordert" (a. a. O. S. 17. 18). Andere erkennen jenen Satz zwar in der Form an: „Was als objektiv ſeyend ſubjektiv gedacht werden muß, iſt objektiv"; behaupten aber den zu erbringenden Beweis, daß dieſe ſubjektive Denknothwendigkeit bezüglich der Gottesexiſtenz ſtatthabe, entweder zu vermiſſen (ſo Bergmann) oder halten ihn für unmöglich (Köſtlin, Lipſius). Jener Denknothwendigkeit müſſe erſt die Möglichkeit vorangehen, und ſey ein Mangel der Beweisführung, daß ſie den Begriff der Möglichkeit Gottes nicht vermittelnd einſchiebe; ſo ſchon Duns Scotus; dann gegen Carteſius einerſeits Leibniz und Mendelsſohn, andrerſeits Cudworth; doch mit dem Unterſchied, daß Scotus und Mendelsſohn dem Anſelm'ſchen Beweis mehr Farbe geben wollen (— Duns braucht den Ausdruck colorari —) durch ausführlichen Erweis der Har-

monie aller göttlichen Eigenſchaften, Leibniz dagegen (und ähnlich Weiße) ihn vielmehr durch Beſchränkung auf rein aprioriſtiſche Verſtandesbegriffe auf die elementarſte, farbloſe Allgemeinheit zu reduziren verſucht. Carl Schulz endlich findet in dem „höchſten Denkbaren", wie er das „denkbar Höchſte" umzuprägen beliebt, eben nur den Begriff der logiſchen Möglichkeit.

Während nun einige, beſonders Seydel im Anſchluß an Weiße, dieſen Nachweis der Möglichkeit des Seyns Gottes ſowohl für erbracht anſehen als auch für die Grenze der ontologiſchen Beweisführung überhaupt halten, ſo erachten andere auch dieſen Reſt ontologiſchen Schließens für unhaltbar; manche deshalb, weil die Copulation des (wenn auch als blos möglich gedachten) Seyns mit dem Begriff innerhalb eines Begriffs nie ſtatthaft ſey (Köſtlin, Fr. Fiſcher,*) Jahnke;**) manche ſchon deswegen, weil die praktiſche Widerſpruchsloſigkeit und Harmonie der verſchiedenen Eigenſchaften Gottes, z. B. der Perſönlichkeit mit der Allgegenwart, unerweislich ſey: ſo Walte und Dühring; auch Strauß ſtimmt dieſer Begründung bei. Hingegen tritt Dühring jener erſteren Behauptung mit großer Entſchiedenheit entgegen, indem er erklärt (a. a. O. S. 186. 187. vgl. Curſus d. Philoſophie): „Es wird alſo nicht aus der Vorſtellungsſphäre zur gegenſtändlichen Wirklichkeit eigentlich übergegangen, ſondern es wird nur der umgekehrte Weg, nämlich die Beſchränkung der Exiſtenz auf bloße Vorſtellungsexiſtenz ausgeſchloſſen. Die Kantiſche Kritik legt den Ton auf das Schließen aus dem bloßen Begriff auf die Exiſtenz, während es ſich gar nicht darum handelt, die auch den Scholaſtikern bekannte Wahrheit nachzuweiſen, daß Vorſtellung noch nicht Wirklichkeit

*) „Hätte Kant geſagt: die Wirklichkeit kann in keinem Begriff liegen und alſo auch nicht aus bloßen Begriffen heraus gefolgert werden, ſo wäre ſeine Widerlegung ſchlagend geweſen."

**) „Enthielte das wirkliche Ding mehr als das mit ſeinem Begriff gedachte, ſo wäre es nicht mit dem richtigen Begriff gedacht. Wenn man Etwas, was es auch ſey, ſeinem Begriff gemäß denkt, ſo denkt man in dieſem Begriff als ſolchem die Exiſtenz nicht mit." Programm, Stralſund, 1874, S. 9. 10—13.

außerhalb derſelben mit ſich bringe. Das Verfahren, daß die Wirklichkeit in dem Begriff, von dem ausgegangen wird, bereits enthalten iſt und auf dieſe Weiſe eine bloße Entwickelung des Begriffsinhalts ſtatthat, war eben, was der Scholaſtiker beabſichtigte und wurde gar nicht verhehlt."

In der That würde hierin eine paſſende Antwort auf die Frage Köſtlin's (Studien u. Kritiken 1875, IV, S. 610; vgl. 612. 619. 620) enthalten ſeyn: „Dürfen wir denn von einem Objekt, deſſen Weſen und Inhalt wir zunächſt im Vorſtellen und Denken uns entworfen haben, mit Recht ausſagen, daß wir, falls es in der Wirklichkeit exiſtirte, es um deswillen als größer, denn vorher denken müßten?"

Demgemäß erklärt denn Engels in ſeiner Schrift „Herrn E. Dühring's Umwälzung der Wiſſenſchaft", wenn Dühring den untheilbaren Weltbegriff aus einer Vereinigung aller Bewußtſeynselemente zu einer Einheit herleite, ſo beweiſe er zwar das Nichtſeyn Gottes, aber ſelbſt mit Hülfe der ontologiſchen Methode (S. 23 ff.).

Die widerſpruchsloſe Möglichkeit müßte nun ſowohl als logiſche wie als reale erweisbar ſeyn. Nachdem Kant, im Gegenſatz zu Leibniz und Mendelsſohn auf die fundamentale Bedeutung dieſes Unterſchiedes hingewieſen, iſt derſelbe in doppelter Weiſe zur Kritik Anſelm's verwendet worden. Jahnke findet, daß Anſelm's Gottesbegriff ſchon logiſch ſich widerſpreche, da derſelbe in der angeblichen Nothwendigkeit, in den richtigen Begriff von Gott das Seyn hineinzudenken, eben den Beweis liefere, daß jener Begriff nicht richtig gedacht ſey. Andere aber finden nur die reale Möglichkeit unerwieſen, indem ſie Anſelm's Gottesbegriff als eine ſubjektive Vorſtellungscombination auffaſſen (Gaunilo, Haſſe, Walte), während ſeine reale Wahrheit nur aus dem Zuſammenſtimmen mit der empiriſchen Wirklichkeit könnte erwieſen werden (Franck und Bergmann). Noch andere wiederum, in der richtigen Einſicht, daß hiermit die ontologiſche Methode preisgegeben würde, räumen ein, daß die Einzigartigkeit der Gottesidee von der Anlehnung

an die objektive Empirie diſpenſire, finden aber die Beweiskraft nicht ſtringent, mit der Anſelm aus dem vorausgeſetzten Begriff das Seyn folgere (Sengler: Die Idee Gottes I, 1845, S. 48 ff., Bretſchneider, u. a.) und fordern deshalb theilweiſe eine ſubjektive Empirie als unmittelbare Vorausſetzung des ontologiſchen Schließens; man vergleiche die bezüglichen Ausführungen bei Schleiermacher, Rémuſat, Biedermann und Pfleiderer.

Ob nun diejenigen, welche jenen vorausgeſetzten Begriff in der Benennung ens perfectissimum wiederzugeben meinen, die Gleichſtellung der Exiſtenz mit den übrigen Vollkommenheiten rügen (gegen Carteſius beſonders Gaſſendi; neuerdings J. P. Lange u. v. a.) oder die Aufſtellung der Exiſtenz als einer beſonderen Eigenſchaft (Steudel, Gieſeler [Kirchengeſchichte VI, 487 sq.], Zeller [Geſch. d. deutſchen Philoſ. S. 57]) oder die Nichtunterſcheidung derſelben von dem Begriff der Realität (Heumann, Franck) oder endlich die Einreihung derſelben in die „prädicativen Merkmale“ überhaupt (Kant, Wegſcheider [Institutiones theolog. christ. dogmat. 1829, S. 216 sq.] u. a.): der Vorwurf und das Mißverſtändniß der Anſelm'ſchen Ontologie bleibt im Weſentlichen das gleiche, — auch bei Schelling, der die Exiſtenz freilich als „die Vollkommenheit der Vollkommenheiten“ gelten läßt und das Seyn als Idee „die Vollkommenheit ſelbſt“ nennt. Mehr Verſtändniß zeigt Herbart, wenn er wenigſtens anerkennt, daß im ontologiſchen Beweis nicht die Exiſtenz als eine beſondere Vollkommenheit unter vielen, ſondern nur ihre gedankenmäßige Verknüpfung mit der Gottesidee als ein Poſtulat hingeſtellt werde; und Billroth, der in der Idee des „Unendlichen“ den Kern des Arguments findet und billigt.

Andrerſeits machen gegen jenen Vorwurf beſonders diejenigen, welche die Seynsidee einer näheren Prüfung unterziehen, das Recht geltend, auch die Exiſtenz als prädicative Beſtimmtheit zu faſſen (Hegel, Weiße, Ritter, Bergmann) und auch K. Chr. Fr. Krauſe behauptet in ſeinen Grundwahrheiten, daß Kant mit Unrecht die „Daſeynheit“ von den „weſenhaften Merkmalen“ ausgeſchloſſen wiſſen wolle.

Daß in Wahrheit das Seyn die höchſte Gattung, der Begriff iſt, den wir unter der Kategorie des höchſten logiſchen Umfangs denken, wird annähernd von Schleiermacher, Schelling, Hegel, Weiße für die Beurtheilung an die Hand gegeben. Vielleicht könnte nun dieſer höchſte Gattungsbegriff doch Gegenſtand einer Deduction ſeyn, und dies giebt (mit Billroth [vgl. mit der Religionsphiloſ. auch De Anselmi C. monologio et proslogio 1832] und Weiße) Seydel zu, tadelt aber ebenſo wie Walte an Anſelm, daß er den vorausgeſetzten Gottesbegriff auch ſofern er Baſis der Deduction ſeyn ſolle, zugleich als höchſten Inbegriff gegebener Realitäten denke; denn ein a priori zu deducirendes Merkmal könne nur Merkmal eines aprioriſchen Begriffes ſeyn. Alſo auch die ſuperlative Steigerung des „Majus“ wird von manchen lediglich auf den Complex der Realitäten, von anderen auf die Abſolutheit des logiſchen Umfangs bezogen. Hingegen zeigt Thöniſſen, daß auch bei jener quantitativen Auffaſſung des Anſelm'ſchen Gottesbegriffs (die beſonders Köſtlin geltend macht) eine Anerkennung des Beweiſes möglich ſey, indem er freilich umgekehrt das in intellectu esse als Poſitiv des comparativen Majus ſo deutet, als wäre Gottes Vollkommenheit an ſein Gedachtwerden durch die menſchliche Erkenntniß gebunden.

Daß endlich die Idee der Wahrheit oder des vere esse für das Verſtändniß des Beweiſes im Sinne Anſelm's verwerthet werden müſſe, darauf hat zuerſt — andeutungsweiſe — Schleiermacher in ſeiner Geſchichte der Philoſophie und im Anſchluß an ihn auch Ritter hingewieſen; während Haſſe zwar die metaphyſiſche Begründung der Anſelm'ſchen Erkenntnißtheorie richtig in Beziehung ſetzt zu dem Argument, aber einerſeits zu weit geht in der Statuirung der Prämiſſen, „daß wirklich nur ſey was denkbar ſey und ſomit alles Denkbare wirklich“, andrerſeits die platoniſche Hypoſtaſirung der Wahrheitsidee, wie ſie der ſcheinbaren Anerkennung jener Prämiſſen zu Grunde liegt, nicht genügend würdigt. Auch daß der Beweis ſchließlich auf den alt-patriſtiſchen Offenbarungsbeweis ex testimonio animae

zurückzuführen ſey, indem das metaphyſiſche Verhältniß von Denken und Seyn nur deshalb als ein durchweg ſolidariſches betrachtet werde, weil der wahre Gedanke als Manifeſtation des ihn hervorbringenden Seyns gelte, — dieſe Behauptung Haſſe's (II, S. 269) paßt ſtrenggenommen mehr auf die erſte Form des carteſianiſchen Beweiſes, während bei Anſelm allerdings das Cauſalverhältniß von wahrhaftem Seyn und Wahrheitserkenntniß betont wird, aber keineswegs die Wurzel des ontologiſchen Schließens bildet. Dieſes beruht vielmehr auf der idealen Zuſammenfaſſung alles poſitiven Seyns, ſey es im Subjekt, ſey es im Objekt, zur ſubſtanziellen Einheit einer höchſten Gattungsidee, welche in logiſchen und qualitativen Gegenſatz zu allem Negativen geſetzt wird, indem dieſes als ein Mangel ſchon der Idee des höchſten und deshalb wahren Seyns Abbruch thun würde; und es iſt eine davon getrennte Vorausſetzung, daß die ſubjektive Seynserkenntniß von dem objektiven Seyn ſelbſt „Wirkung und Zeugniß" iſt. Es ſind alſo vor allem die Kategorien der Subſtanz, des Seyns und der Einheit, nicht die der Cauſalität, welche den Nerv der Argumentation bilden. Ob freilich ſolche ſuperlative Ideen wie das Höchſte, Größte, Unendliche ohne inductives Aufſteigen vom gegebenen Relativen, ſomit ohne empiriſche Anwendung des Cauſalitätsgeſetzes überhaupt möglich, iſt eine Frage, die bei Anſelm noch nicht zur Geltung kommt. Jedenfalls tritt das Erforderniß, bei dieſer Gelegenheit auf die letzte Cauſalität zurückzugehen, kaum an ihn heran, indem ihm die Wahrheit ſo ſehr höchſtes Kriterium, ſomit ſowohl ihrer ſelbſt als des in ihr gegebenen Seyns, iſt, daß er über die Idee eines summe und deshalb verissime esse hinaus gar keiner Beſtätigung weiter zu bedürfen meint.

II. Die Entwickelung des Daseyns aus einem combinirten Reflexionsbegriff.

1) Die in der Voraussetzung verhüllte Synthesis.

Spinoza gründet seinen Beweis, daß zur Natur Gottes die Existenz nothwendig gehöre (Ethic. I, Propos. XI), in letzter Instanz auf die drei Definitionen: Causa sui ist das, dessen Wesen die Existenz einschließt (Def. I); Substanz ist das, was in sich ist und aus sich begriffen wird (III); Gott ist eine Substanz, zu deren Wesen alles gehört, was überhaupt positiv wesenhaft ist (quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit. Defin. VI und Explicatio).

Zwar bietet Spinoza in der Beweisführung und dem beigefügten Scholion (Propos. XI) noch einige beachtenswerthe Erläuterungen. So z. B. daß das posse existere eine potentia sey, das posse non existere eine impotentia (Demonstr. zu Propositio XI). Das absolut Unendliche, weil von größerer potentia als die entia finita, müsse auch necessario existere oder non posse non existere, indem das posse non existere die impotentia der entia finita sey. Auf die Aehnlichkeit mit Anselm's Grundidee, daß es ein Widerspruch sey, das Unendliche „geringer" als das Endliche zu denken, hat zuerst Billroth aufmerksam gemacht (Religionsphilosophie S. 23). Aber Spinoza führt nicht sowohl den Gedanken aus, daß das Endliche als Gedanke über sich selbst hinausweise auf die Idee eines wirklich Unendlichen, geht vielmehr einerseits direkt von der uneingeschränkten Grenzenlosigkeit dieser als Substanz gedachten und darum „durch sich begriffenen" Unendlichkeit aus, — und da wäre zu fragen, ob nicht vielleicht in der Beschränkung erst die Kraft des Meisters sich zeige; — andrerseits lehnt er sich hier an die kosmologische Beweisart an, indem er unversehens von der Empirie die Unterstützung erborgt, daß mindestens irgend etwas als existirend vorauszusetzen sey: „ergo vel nil existit vel ens absolute infinitum necessario etiam existit". — Eine wirklich gleichartige Erörterung findet sich bei Anselm Monolog. 3: „Quicquid est per aliud, minus est quam illud, per quod

cuncta sunt alia et quod solum est per se: quare illud quod est per se, maxime omnium est.“ Wenn hingegen Anſelm lib. apologet. c. 4 ſagt, das Endliche könne als nichtſeyend gedacht werden u. ſ. w., ſo motivirt er deſſen Kehrſeite, die Denknothwendigkeit des Unendlichen, mit der Ewigkeit, Einfachheit und Allgegenwart. —

Erkennt man nun Spinoza's obige drei Definitionen an, ſo iſt freilich der ontologiſche Beweis leicht zu führen und es hätte der dialectiſchen Wendungen, die noch vorgeführt werden, kaum bedurft. Iſt Gott die Eine denkbare Subſtanz, welche alle Realitäten oder Vollkommenheiten (denn beide ſind identiſch; Eth. II, Definit. VI) mit Ausſchluß jeder Negation in ſich trägt und ihren Seynsgrund wie ihren Erkenntnißgrund an ſich ſelbſt beſitzt, ſo kann er weder abhängig ſeyn noch abgeleitet werden von einem andern (I, Propos. 6), muß daher die einzige causa sui ſeyn, zu deren Weſen real und ideell die Exiſtenz gehört (Propos. 7). — Freilich iſt hier, wie aus Propositio 3 und 6 hervorgeht, das Wort causa sui, um als ſachlich identiſch mit der Einen Subſtanz zu gelten, in dem gewöhnlichen Sinn angewendet „Urſache ſeiner ſelbſt“, wogegen die Uebereinſtimmung dieſes Begriffs mit der Definition „cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens“ nur durch die Willkür homogener Bezeichnung erſchlichen wird. Jene „ſich ſelbſt bedingende Urſache“ iſt ein Begriff, der empiriſch aus dem vom Bedingten aufſteigenden Regreſſus erſchloſſen, ſeine kosmologiſch-lückenhafte Geneſis nie verleugnen kann, indem wir ihn nicht anders zu concipiren vermögen als unter cauſaler Schlußfolgerung aus der Thatſache der Exiſtenz des (irgend eines) Bedingten. Hingegen iſt die Identifizirung dieſer Causa sui mit einem (jeden) beliebigen ideellen Weſen, aus deſſen Natur die Exiſtenz folge, ſowie mit einem ſolchen, deſſen Nichtexiſtenz undenkbar ſey, ein willkürlicher Dogmatismus, welcher die Schranke zwiſchen Erfahrung und Speculation ohne Bedenken durchbrechen zu können meint.

Hierin aber liegt eben das Eigenthümliche der Spinoziſti-

ſchen Argumentation. Durch aprioriſtiſche Syntheſe an ſich heterogener Ideen: Exiſtenz, Inbegriff aller poſitiven Weſenheiten, Negationsloſigkeit oder Widerſpruchsloſigkeit, in ſich gegründete Denkbarkeit, — hat er eine Vorſtellung gewonnen, auf die er mit Hülfe vorausgeſchickter Definitionen die Bezeichnung Deus anwendet, und aus der ſich dann die Exiſtenz von ſelbſt ergiebt. Aber die logiſche Denkbarkeit und Widerſpruchsloſigkeit, die er als Beweis der Wahrheit dieſer Vorſtellung anführt (Demonstratio zu Propositio XI), iſt eine lediglich vorausgeſetzte, lediglich innerhalb des ideellen Rahmens fingirte. Es fehlt jeder Appell an das Gottesbewußtſeyn, jeder Recurs auf die religiöſe Erfahrung. Sollte ohne dieſe empiriſche Baſis die Möglichkeit als nicht bloß problematiſch gedachte, ſondern real vorſtellbare dargethan werden, ſo bedurfte es mindeſtens eines Nachweiſes, daß unſer Intellekt jene Begriffscombination deutlich vorzuſtellen vermöge, ihre Widerſpruchsloſigkeit methodiſch darzulegen im Stande ſey. Dieſen Nachweis hat zuerſt Leibniz verſucht — oder doch als Problem in's Auge gefaßt.

2) Die in der Beweismethode verdeckte Syntheſis (das durch ſeine Möglichkeit nothwendige Weſen).

Leibniz rügt an Descartes' Beweisführung den Sprung von der Nothwendigkeit zur Wirklichkeit: erſt aus der Denkbarkeit der Gottesidee ſoll die Möglichkeit ihrer Realität und im Anſchluß daran die Nothwendigkeit der Exiſtenz dargethan werden. —

Die erſte Erwähnung in der Schrift de vita beata (nach Erdmann etwa aus dem Jahre 1670) adoptirt einfach den carteſianiſchen Beweis. Leibniz billigt ausdrücklich die Exemplification, daß weil die Exiſtenz eine Vollkommenheit, das allervollkommenſte Weſen ſo wenig ohne ſie gedacht werden könne wie die Vorſtellung des Berges ohne die des Thals (Opp. ed. Erdmann I, p. 74).*) — In einem Brief an Hermann Conring vom Jahre 1678 äußert er bereits, nach ſorgfältiger Prüfung

*) Die Ausgabe von Erdmann iſt für unſeren Zweck noch ausreichend und ihrer weiteren Verbreitung halber citire ich nach ihr.

des carteſianiſchen Beweiſes ſcheine ihm evident bewieſen, quod Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur. Carteſius und ſeine Anhänger, auf halbem Wege ſtehen geblieben, hätten zu einem Sophisma ihre Zuflucht genommen (I, p. 78). — Später, in den Eſſais, hat er den Vorwurf des Paralogismus zurückgenommen; es ſey nur eine démonstration imparfaite. — Ausführlicher ſagt er in den 1684 geſchriebenen Meditationes de cognitione, veritate et ideis (I, p. 80), Carteſius habe den Fall unbeachtet gelaſſen, daß die Idee Gottes, wenn auch als Idee möglich, gleichwohl Idee eines Nichtmöglichen ſey. Gefolgert werden dürfe nicht aus Nominaldefinitionen, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, ſondern nur aus ſolchen Definitionen, deren Realität vorher erwieſen ſey an ihrer inneren Widerſpruchsloſigkeit (nullam involvere contradictionem), d. h. aus Realdefinitionen, „ex quibus constat rem esse possibilem“. Es wäre doch zu erwägen, ſagt er, ob wir die Idee des „denkbar Größten“ nicht ebenſo wenig widerſpruchslos vollziehen könnten, wie die Vorſtellung eines motus celerrimus, aus deſſen verſuchter Vorſtellung man — z. B. durch ideelle Verlängerung der Speichen eines Rades — allemal das Gegentheil der Hypotheſis folgern könne.

Ohne Zweifel ein gegründetes Bedenken, wenn das quo majus cogitari nequit, mit deſſen Erwähnung Leibniz über Carteſius auf Anſelm*) zurückgeht, lediglich quantitativ zu verſtehen wäre. Daß Leibniz es nicht ſo verſteht, geht aus dem Vertrauen hervor, welches er dauernd dem Beweis entgegenbringt. Freilich ruht dieſes Vertrauen auf der verhängnißvollen Nichtunterſcheidung zwiſchen „innerer Widerſpruchsloſigkeit“ und

*) vgl. Nouveaux essais IV, 10 § 7 (opp. ed. Erdmann p. 374), wo Leibniz die Entlehnung von Anſelm erwähnt, übrigens aber beide Formen ſchlechthin identifizirt: „Dieu est le plus grand ou parfait des Êtres.“ Die Eintragung des „Vollkommenſten“ in Anſelms Definitionen begegnet ſelbſt noch Harms (Philoſophie ſeit Kant S. 216). Carteſius citirte den Beweis nach einer Erwähnung des Thomas von Aquin, und es iſt nicht nachweisbar, daß er der wahren Urheberſchaft kundig geweſen.

„realer Möglichkeit". Nur von letzterer, nicht von jener logischen Möglichkeit darf man sagen, was Leibniz in der 1697 verfaßten Abhandlung De rerum originatione radicali behauptet (I, p. 147), daß in dem Möglichen eine exigentia existentiae liege, daß die essentia per se tendit ad existentiam und daher auch die perfectio als quantitas essentiae oder (wie er in der Monadologie sagt) als „Größe von uneingeschränkter positiver Realität" (II, 708) an sich die Existenz fordere. Dem Einwurf, daß nicht jede widerspruchslos denkbare Vorstellung (z. B. einer Chimäre) schon an sich auf Existenz Anspruch erheben könne, begegnet er im Jahre 1701 mit dem noch bedenklicheren Satz: „Tout être doit être tenu possible jusqu'à ce qu'on prouve son impossibilité" (De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami, I, p. 177). Dieser Ausspruch ist maßgebend für die Beurtheilung der Leibniz'schen Fassung des Beweises. Denn andrerseits geht er auf die Schwierigkeit, die logische Widerspruchslosigkeit nachzuweisen, obwohl er das Problem als solches würdigt, doch nicht ernstlich ein, zumal er auf Grund carteſianiſcher Prämiſſen die Exiſtenz als „Perfection" gelten läßt. Er verzweifelt an dem Verſuch, den Einwurf der Gegner zu entkräften, daß die verſchiedenen Perfections, ſofern zu ihnen die Exiſtenz gehöre, incommenſurabel („nicht-compatibles") ſeyen. Deshalb ſchlägt er für die démonstration très-ingénieuse, die er nicht fallen laſſen möchte, eine vereinfachte Form vor. Wenn wir, ſagt er a. a. O., definiren „que Dieu est un être de soi ou primitif, ens a se, c'est-à-dire qui existe par son essence",*) ſo folge unmittelbar, qu'un tel être, s'il est possible, existe. Denn da ſein Weſen ſein Daſeyn ermöglichen ſoll, ſo exiſtirt es, weil durch ſein Weſen, aus eigner, innerer Möglichkeit. Bezeichnen wir alſo näher dies être de soi als das Weſen, welches exiſtiren muß, weil es möglich iſt, ſo könnte man ſeine Exiſtenz höchſtens durch

*) Alſo ganz die Spinoziſtiſche Causa sui. (Köſtlin a. a. O. S. 636 ſcheint dies zu überſehen. vgl. dagegen Thilo in Zeitſchr. f. exacte Philoſ. 1865, S. 170 ff.)

Leugnung dieſer „Möglichkeit“ wegdenken. — Prüfen wir dieſe Ausführung.

Es kommt darauf an zu beweiſen, daß ein ſeine Exiſtenz bedingendes Weſen möglich ſey; das kann beſagen: 1) daß überhaupt die Exiſtenz als reale Wirkung eines „Weſens“ ätiologiſch nachgewieſen werden könne, dieſes alſo jemals die causa essendi für jene ſey;

2) daß die Exiſtenz als logiſche Folgerung aus einem als real geſetzten Weſen pſychologiſch gerechtfertigt werden könne, dieſes alſo causa cognoscendi für jene ſey (in beiden Fällen die reale Möglichkeit);

3) daß ein Weſen als principium essendi ſeiner Exiſtenz und

4) als principium cognoscendi ſeiner Exiſtenz widerſpruchslos gedacht werden könne (in beiden Fällen die logiſche Möglichkeit). —

Sämmtliche Fälle ſtehen gegenüber der üblichen Methode der exacten Wiſſenſchaft, die gegebene Exiſtenz als causa cognoscendi für das Weſen (das unbekannte x) zu betrachten, ohne daß deshalb dieſes allgemein und ohne Weiteres, abgeſehen von einer Begründung durch höhere Exiſtenz, als principium essendi für jene, Geltung erhielte. Sollte trotzdem einer jener Fälle aufrecht erhalten werden, ſo bedürfte es ſchärferer Ausführungen. Ja ſelbſt in dem Begriff einer höchſten (letzten) Exiſtenz liegt vielleicht für eine mathematiſche Denkweiſe derſelbe Widerſpruch wie in dem des motus celerrimus: und auch dies ſollte zur Vorſicht mahnen, die rechte Auswahl zu treffen. Daß Leibniz hier die beiden erſteren mit den beiden letzteren, mindeſtens den dritten mit dem zweiten Fall vermengt, alſo an die Causa sui einmal im Spinoziſtiſchen, dann im kosmologiſchen Sinne denkt, geht aus der unmittelbar folgenden Aeußerung hervor, mit welcher er die „Vollendung“ (achèvement) des Beweiſes feiert: „Das durchſichſeyende Weſen iſt als ſolches das Nothwendige; wenn alſo das nothwendige Weſen möglich iſt, ſo exiſtirt es. Wäre es nun nicht möglich, ſo wären alle andern Dinge unmöglich, weil ſie nur

durch jenes existiren. Ist mithin das nothwendige Wesen nicht, so giebt es überhaupt nichts Mögliches." —

Zunächst ist ersichtlich, daß der Schluß ausdrücklich auf das kosmologische Argument zurückgreift, indem das Daseyn der Welt vorausgesetzt wird. Daraus folgt, daß die „Möglichkeit", deren methodische Einführung anfangs lediglich die Bedeutung der Widerspruchslosigkeit, der logischen „Denkbarkeit" nahe legte, unter der Hand in den Werth der realen Möglichkeit umgeprägt wird. Diese Möglichkeit eines als Welturheber gesetzten Wesens, das dann auch als causa cognoscendi für seine eigne Existenz zu betrachten sey, wäre vielleicht psychologisch und erkenntnißtheoretisch nachweisbar. Dann bedürfte es aber überhaupt nicht jenes scheinbaren Festhaltens an dem Ausgehen vom reinen Begriffe. Ist die Möglichkeit der nach Leibniz's Weise definirten Gottesidee nicht zu beweisen ohne Recurs auf die Weltexistenzen, so wird seine Behauptung hinfällig, daß aus der Voraussetzung des möglichen Gottes die Nothwendigkeit seiner Existenz unmittelbar folge; es genügte vielmehr aus der Wirklichkeit des Bedingten auf die des Bedingenden zu schließen, womit die Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit vollständig entbehrlich würden.

Das einzige rein Ontologische in Leibnizens Umformung des Arguments bleibt also, daß er die ursprüngliche Definition: „Gott ist das durch sein Wesen existirende ens a se" mit der Bestimmung dieses „durchsichseyenden" als des être nécessaire oder des Wesens, „welches existiren muß, weil es möglich ist" combinirt und identifizirt. Darin liegt dann sowohl das Ueberflüssige als das Fehlerhafte der Schlußfolgerungen. Denn daß das nothwendige Wesen ein nothwendiges sey: was sollte dem für ein Widerspruch entgegenstehen? Die Voraussetzung ein einfacher Verstandesbegriff, die Thesis ein identisches Urtheil. Daß aber das Durchsichseyende, welches aus der Weltwirklichkeit laut Causalgesetzes als nothwendig erkannt wird, identisch sey mit irgend einem beliebigen, welches als in sich widerspruchsloses logisch möglich und deshalb nothwendig sey,

bleibt ebenſo unerwieſen wie die Zuläſſigkeit dieſes „deshalb", welches eben nur mit Hülfe einer combinirenden Definitionsmethode erlaubt ſchien, die ſich aus der gewünſchten conclusio ihren terminus minor willkürlich ſchafft. Denn offenbar hat Leibniz mehr nach einer Definition geſucht, aus welcher das Problem unmittelbar gelöſt werden könne, als daß er nach einer Methode geforſcht hätte, um aus dem wahren, vollen Gottesbegriff das Seyn zu eruiren. Der einzige eigenthümliche Gedanke, welcher ebenſo neu wie fruchtbar von Leibniz für das Argument geltend gemacht ward, und welcher, falls er wahr ſeyn ſollte, auch jenen Doppelſinn der Möglichkeitsidee entſchuldigen könnte, dürfte in dem Satz ausgeſprochen ſeyn, daß man ein Weſen ſo lange für möglich zu achten habe, bis das Gegentheil erwieſen ſey. Auf dieſe einzige mit Fug als allgemeingültige Wahrheit hingeſtellte Theſis — während von obigen vier formell allgemeingültig auftretenden, aber nur ſpeziell für die Gottesidee anerkannten Fällen nicht ein einziger ſtricte verwerthbar war — geht Leibniz auch zurück, wo er ſpäter, in den Nouveaux essais (IV, p. 10 § 7, p. 374 f.) vom Jahre 1703 und in der Monadologie (1714) (ed. Erdm. II, p. 708) den Anſelm-carteſianiſchen Beweis erwähnt. Methodiſch Neues hat er nicht hinzugefügt; nur an Stelle der für ihn werthloſen Vorausſetzung, daß die Exiſtenz eine perfection ſey, ſetzt er die auch Anſelm gerecht werdende, bedeutungsvolle Beſtimmung, die Exiſtenz füge einen Grad (un degré) zu der Größe oder Vollkommenheit, deren Fülle Gott eigne: „Dieu en enveloppe tous les degrés." Auch der Satz, den Wolf von Leibniz entlehnt hat, findet ſich zuerſt in den beiden genannten Werken: „Es iſt ein Privilegium der Gottheit, daß ſie exiſtirt, weil ſie möglich iſt." Daß aber dieſe Idee des être tout grand est possible et n'implique point de contradiction, dieſe présumption bezeichnet er hier offen als „ſtillſchweigende Vorausſetzung", auf deren ferneres Motiv die abſchließende Aeußerung ein Licht werfen dürfte: „Sodaß man zufolge des argument métaphysique moraliſch genöthigt iſt, zu urtheilen, daß Gott iſt und darnach

zu handeln" (a. a. O.). Die moraliſche Pflicht würde vielleicht ſchon aus dem Nichtbeweiſenkönnen des Gegentheils reſultiren, nicht im Sinn des argumentum a tuto, ſondern entſprechend der Kritik Kant's, deren weſentliches Reſultat wir hierin präformirt ſehen, nur daß Leibniz's Prämiſſen nicht poſitiv zu ſolcher Schlußfolgerung berechtigen. Im Uebrigen geht Leibniz mit Spinoza Hand in Hand. Daß Spinoza (ſchon in den Cogitat. metaphys. I, 1) von dem nothwendig exiſtirenden Weſen jeden Gedanken der possibilitas (der „bloßen Möglichkeit" im Sinne Mendelsſohn's) ausgeſchloſſen erachtete,*) während Leibniz gerade in der Möglichkeit jenes être de soi den bedingenden Hauptgrund ſeiner Exiſtenz findet, iſt nur ein äußerlicher Unterſchied. Bezüglich der unmotivirten Subſtituirung des être qui existe par son essence an Stelle der kosmologiſchen causa sui, des être de soi, welches, wenn es exiſtirt, durch ſich exiſtirt, — findet auf beide dieſelbe Kritik Anwendung; nicht minder auf Wolf und — Mendelsſohn.

Chriſtian Wolf, der von Leibniz an Scharfſinn unſtreitig übertroffen wurde, braucht in ſeiner Theologia naturalis den Begriff ens a se durchweg in dem urſprünglich kosmologiſchen Sinn, gewinnt aber die Anknüpfung der Exiſtenz an das Weſen gleichfalls aus der Combination aprioriſtiſcher Kategorien, wobei die Möglichkeit, welche das Daſeyn begründen ſoll, ſelbſt wieder auf die Verknüpfung des Daſeyns mit andern Beſtimmungen baſirt wird. „Das aber iſt ein Privilegium des ens a se, daß es deswegen exiſtirt, weil es möglich iſt. Denn was von einem andern iſt, exiſtirt ſeiner Möglichkeit wegen noch nicht; und iſt ſonach die Exiſtenz nicht allgemein aus der

*) Spinoza: Cogitat. metaphys. I, 1: „Quod ens dividendum sit in ens, quod sua natura necessario existit sive cujus essentia involvit existentiam et in ens, cujus essentia non involvit existentiam nisi possibilem."

Leibniz ſagt de veritatibus primis (p. 99) gradezu, daß omne possibile exigit existere et proinde existeret, nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit et priori incompatibile est. „In dieſem Kampf um die Exiſtenz würde das ens realissimum als das ſtärkſte geſiegt haben." (Thilo: Ueber Leibniz's Religionsphiloſ. (Zeitſchr. f. ex. Philoſ. 1865).

Möglichkeit zu erſchließen. Es hat ſeinen beſonderen Grund in dem ens a se, daß es durch ſeine Möglichkeit exiſtirt, weil nämlich durch die Bedingungen, auf deren Vereinigung ſeine innere Möglichkeit beruht, ſeine Exiſtenz mitbeſtimmt wird" (Theologia naturalis I, § 34 not.). „Patet adeo essentiam entis possibilitate ejus intrinseca absolvi" (Ontologia § 153. vgl. über Wolf beſonders Köſtlin a. a. O.).

Welches Recht wir haben, ſolche „Beſtimmungen" „a priori" zu „vereinigen", hat erſt Kant in ſeiner Kritik zu erörtern geſucht. Leibniz hatte jedenfalls nicht das perſönliche Intereſſe an dem Beweiſe, welches bei Anſelm, Carteſius, Spinoza hervortritt: ihn reizte wohl mehr die Probe des Scharfſinns als der Gegenſtand ſelbſt; denn die reduzirte Form, die ihm allein Gültigkeit zu haben ſchien, ſo warm er ſie vertheidigt, konnte doch zu einem überwältigenden Motiv religiöſer Ehrfurcht nur einen winzigen Anhalt bieten, während bei Anſelm und Spinoza, aber auch bei Carteſius das Argument nicht nur die Bedeutung einer logiſchen Cryſtalliſation der religiöſen Wahrheit, ſondern eines ernſtgemeinten Gültigkeitszeugniſſes für dieſe Wahrheit, einer correcten Handhabe um das Bewußtſeyn von ihr zu wecken, gehabt hatte. Wolf hingegen giebt dem Beweis eine ebenfalls höchſt wichtige Stelle, obwohl er ihn unverhüllter als Leibniz in den kosmologiſchen aufgehen läßt und in unfruchtbarerem Formalismus ſeine dogmatiſtiſchen Deductionen zu Tage fördert. Beides, die prinzipielle Wichtigkeit und der unfruchtbare Formalismus kennzeichnet jene ganze dogmatiſtiſche Schule, unter deren Vertretern beſondere Erwähnung etwa noch Al. Gottl. Baumgarten verdient, welchem auch Kant vorzugsweiſe Berückſichtigung gewidmet hat. Ihm iſt die possibilitas zunächſt nur die logiſche: „Quicquid non est A et non — A, est possibile" (Metaphysica. Hal. Magdeb. 1743. § 8. p. 3). Dieſe (innere) possibilitas iſt ihm als complexus essentialium in possibili die essentia (§ 40 p. 10), und dieſer ſteht gegenüber die existentia, welche die durch äußere Möglichkeit bedingte Ergänzung der innern Möglichkeit iſt, das „complementum essen-

tiae". Dieſe äußere Möglichkeit eines Dinges wird dann zur Wirklichkeit, wenn jeder (logiſche oder reale?) Grund ſchwindet zur inneren indeterminatio, d. h. zur Unbeſtimmtheit, ob das Ding ſeinem Begriff entſpreche oder nicht (§ 34 ff., § 50 ff.). Da nun in Gott als dem ens realissimum „realitas nulla tollenda", „negatio nulla ponenda est" und da „nihil simul tollendum et ponendum" (§ 809, p. 273), ſo muß als complementum dieſer inneren Möglichkeit auch die Exiſtenz als wirkliche Realität hinzutreten, indem deren Negation ſchon der inneren Möglichkeit des ens realissimum widerſpräche, wodurch jeder Grund zur indeterminatio eines ſolchen Weſens abgeſchnitten iſt. —

Freilich, wollte ich Gott als ein Weſen denken, das ſolchem Begriff nicht entſpräche, ſo könnte man mir ſtets einwenden, dieſes Weſen ſey gar nicht das mit dem Begriff gemeinte, wenn auch etwa der Name („Gott") äußerlich identiſch erſcheine. Aber es fragt ſich doch, wer mehr Recht hat, dieſen Namen auf ſein Gedankenproblem anzuwenden, — der Philoſoph, der von reinen Verſtandesbegriffen ausgeht und mit aprioriſchen Definitionen operirt, oder aber der zweifelnde Kritiker, welcher ſolcher Methode mißtraut und wenigſtens auf den Sprachgebrauch recurriren möchte. Schon dann dürfte das Criterium für das Nicht-indeterminatum esse des Gottesbegriffs nicht auf die bloße Uebereinſtimmung dieſes Begriffs mit ſeinem definitionsweiſen Gegenſtand beſchränkt werden,*) wie Baumgarten (in Carteſius' Fußſtapfen) thut, ſondern der Sprachgebrauch ſchon müßte die Anlehnung an pſychologiſche, geſchichtliche, religiöſe Erfahrung zur Pflicht machen. Hingegen könnte

*) vgl. für dieſe Confundirung der begrifflichen Definition mit dem wirklichen Weſen: Wolf, Ontolog. § 301: „Essentia seu quae ejus loco est, definitio rei." Das Complementum possibilitatis verräth den reſtaurirten Ariſtotelismus, welcher das Sein, vom Begriff des Werdens abſtrahirt, zur Möglichkeit hinzukommen läßt um ἐνέργεια zu ſchaffen. So hat ſich inzwiſchen der Platonismus des Anſelm, der nach dem Sein das Werden mißt, ſoweit gewandelt, daß das Sein aus dem Werden „hervorwächſt" (vgl. Schleiermacher: Geſch. d. Philoſ. 115. Harms Philoſ. ſ. Kant 219).

gerade die aprioriſch-dogmatiſtiſche Methode kürzer und conſequenter als ſelbſt bei Baumgarten das Daſeyn des durch ſeine Möglichkeit nothwendigen ens realissimum ſo darthun, daß geſagt würde, Gott als das realſte Weſen ſchließe jede Negation aus, ſomit auch die Negation der Nothwendigkeit; mithin ſey Gott nur inſofern denkbar, alſo möglich, als er nothwendig ſey; die Möglichkeit aber ſey durch nichts in Frage geſtellt, alſo ſey Gott nothwendig. So würde die bedenkliche Beſtimmung der existentia als eines complementum essentiae entbehrlich, aber der Fehler der Verwechſelung zwiſchen realer Möglichkeit einerſeits und Mangel an Grund zur Leugnung logiſcher Möglichkeit andrerſeits würde unverhüllter heraustreten. Das Verdienſt dieſe Blöße durch Klarheit und Conſequenz in der Fortbildung des Arguments aufgedeckt zu haben, gebührt Mendelsſohn. Jenes ermüdende Herausſpinnen feinerer aus feinen Abſtractionen aber, welches gegen das kühne, große, von Anſelm eröffnete Ziel zu dürftig abſticht, iſt durch die Geſchichte ſattſam gerichtet.*) — Diejenige hiſtoriſche Verkörperung nun, in welcher dieſe ganze Gruppe von dogmatiſtiſchen Ontologien ihr herausforderndes Ultimatum an die Kritik ſtellen ſollte, iſt eine Schrift des Mannes, der ſelbſt den erſten vernichtenden Schlag zu führen beſtimmt war. Kant's im Jahre 1763 verfaßte Abhandlung: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeyns Gottes“ **) theilt mit den ſpäteren metaphyſiſchen Forſchungen den originalen und umſichtigen Character, bewegt ſich aber völlig in der Sphäre des „dogmatiſchen Schlummers“, aus dem erſt Hume's Einfluß den Autor zu wecken im Stande war. Kant deducirt aus dem primitivſten Begriff der Möglichkeit zu-

*) Obwohl das Argument dieſer Periode ſeinen jetzigen Namen verdankt, während es in Frankreich noch heute preuve métaphysique heißt.

**) Womit zu vgl. aus demſelben Jahre ſeine (1764 gedruckte) Abhandlung (Acceſſit zu Mendelsſohns gekrönter Preisarbeit) „Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral“. — Ausg. v. Hartenſtein II, 122 ff. Der Inhalt im Weſentlichen derſelbe.

nächst die absolute Nothwendigkeit einer Existenz. Die innere Möglichkeit von endlichen Dingen überhaupt führt ihn zur nothwendigen Voraussetzung der Existenz Gottes. Mit der logischen Aufhebung aller realen Möglichkeit würde nämlich auch die Möglichkeit dieser Aufhebung aufgehoben werden; dies wäre logisch widersprechend, logisch unmöglich: reale Möglichkeit also existirt nothwendigerweise. — Es fragt sich, ob hier nicht schon formell ein Paralogismus vorliegt, analog der platonischen Amphibolie des ἀθάνατον am Schlusse des Phädon. „Unmöglich" ist nicht sowohl, „wodurch", sondern was durch „alle Möglichkeit aufgehoben wird". Es ist ein Unterschied, ob ich sage: Undenkbar ist das, wodurch alle Möglichkeit aufgehoben würde, oder ob ich behaupte: Als real unmöglich muß das gedacht werden, wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird. Die Confusion dieser Fälle scheint die obige fragwürdige Behauptung veranlaßt zu haben.*)

Diese nothwendige Existenz sucht nun Kant als ewig, unveränderlich, geistig, höchste Realität darzuthun, — aber nicht wie es die Absicht war, auf dem Wege streng aprioriſcher Deduction, sondern durch offenbare Syntheſis mit weiteren, mehr oder minder der Erfahrung entlehnten Begriffen, wie Wille, Verstand; womit also entweder ein vollerer Gottesbegriff als der von Kant zugestandene vorausgesetzt wird oder der Uebergang zu der an die Gesammtheit des gegebenen Daseyns anknüpfenden Beweisart stattfindet. Klar ist, daß der Begriff eines nothwendig existirenden Wesens viel zu arm ist, um daraus ohne synthetische Anlehnung an die Erfahrung die Inhaltsfülle herzuleiten, die der Gottesidee wesentlich ist und bei Kant ihr hernach zugehören soll: ein Mangel, der die gesammten Versuche der Wolf'schen Schule kennzeichnet, soweit sie nicht durch Voranstellung der „höchsten Realität" den Schein des Gegentheils erwecken. Die höchste Realität ist nicht ein rein

*) vgl. Thilo: Ueber Kants Religionsphilosophie in der Zeitschrift f. exacte Philos. 1865. S. 281, wo zuerst wieder auf die Bedeutung dieser Abhandlung Kants aufmerksam gemacht wird.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

aprioriſcher Begriff, ſondern involvirt eine, das empiriſche Bewußtſeyn anknüpfende Combination.

III. Abſchließende Vollendung des dogmatiſchen Verfahrens.

Als Vollender der Beweisart, welche Carteſius mit dem Begriff des allervollkommenſten Weſens ſtabil gemacht, Leibniz durch Reduzirung auf einen möglichſt abſtracten Reflexionsbegriff zu befeſtigen geſucht hat, ſehen wir Moſes Mendelsſohn an. Dieſer zeigt in der Form der aprioriſchen Beweisführung eine ähnliche Virtuoſität wie Kant in ſeiner vorkritiſchen Periode, bedient ſich auch vorwiegend der Anſelm-Kant-Leibniz'ſchen indirecten Beweisart, lehnt ſich aber in der Betonung des ens perfectissimum an Carteſius an. Auch er legt an die Verſtandesbegriffe Möglichkeit und Nothwendigkeit noch nicht die kritiſche Sonde der Unterſcheidung gedankenhaft-objektiver und außergedankenhaft-objektiver (logiſcher und realer) Geltung an, obwohl er durch ſeine Erkenntnißtheorie mehr Anlaß dazu gehabt hätte als Descartes: — dies die Achillesferſe des Mendelsſohn'ſchen Beweiſes.

Während die allmähliche und mühſame Entwickelung, mittels welcher Kant jene Beſtimmungen auseinander reſultiren läßt, weniger Gelegenheit zu jener verhängnißvollen Subreption gab, logiſche Beſtimmungsgründe mit realen zu verwechſeln, ſo trug Mendelsſohn kein Bedenken, den idealen Inbegriff aller Vollkommenheiten unmittelbar zu identifiziren mit der ſchrankenloſen Unendlichkeit und Unveränderlichkeit des realiter nothwendigen Weſens (Morgenſtunden XVII, S. 307 ff.).

Die wichtigſte Ausführung Mendelsſohns in den (1785 kurz vor ſeinem Tode vollendeten, 1786 erſchienenen*)) Morgenſtunden geht wörtlich auf den ſchon 1763 in der Abhandlung über die Evidenz in metaphyſiſchen Wiſſenſchaften geführten Beweis zurück. Ein anderer Beweis, den er als „eine neue Art, wie ſie bisher von keinem Weltweiſen berührt

*) Damit erledigt ſich das Monitum, welches Köſtlin a. a. O. giebt.

worden", preist (Morgenstunden S. 292), gründet sich zwar auf metaphysische Erörterungen, ist aber nicht ontologisch in unserm Sinn, weil er auf dem Satz beruht: „Alles Wirkliche muß als wirklich von irgend einem denkbaren Wesen gedacht werden"*); also auf der von Fichte und dann wieder von Schopenhauer mit Emphase als selbständige Entdeckung verkündeten**) Behauptung: Kein Objekt ohne Subjekt. Indessen würde diese Wahrheit, daß jedem Seyenden ein Begriff entsprechen muß, schwerer als ihr Correlat, daß dem wahren Begriff ein Seyn entspricht, beweisbar seyn, sofern uns die Totalität des Seyenden nicht zugänglich ist, während eben jenes ontologische Correlat sein ideales Gebiet, die wahren Ideen, von denen aus das Seyn beurtheilt werden soll, ausreichender überschauen kann.

Jener Hauptbeweis nun, der lange Zeit der Vergessenheit anheimgegeben schien, selten erwähnt und auch dann nicht eingehend gekannt wurde, und erst neuerdings von Köstlin (Stud. u. Kritiken 1875, IV, S. 641) und Dorner (System der Christl. Glaubensl. I, 207) wieder einigermaßen in den Vordergrund gerückt wird, obwohl schon Kant — als entschiedener Gegner — „diese überaus scharfsinnigen Entwickelungen" als „bleibende Beispiele" rühmte, „welchen schönen Anlaß derartige Demonstrationen zur vollständigen Erkenntniß unsrer Vernunft geben" (Kant: Was heißt sich im Denken orientiren? [Hartenstein IV, 344]): — geht formell aus von dem Nichtseyn schlechthin (Mendelssohn: Ueber die Evidenz in metaph. Wiss. S. 35 ff.). Was nicht ist, muß entweder unmöglich oder bloß möglich seyn. Das allervollkommenste Wesen aber könnte nur entweder unmöglich oder müßte wirklich seyn. Bloß möglich kann es nicht seyn, weil die (logische!) Setzung der bloßen (realen!) Möglichkeit Gott als unvollkommen, weil abhängig von dem, was seine Existenz zu ermöglichen hätte, erscheinen ließe. Möglich ist das, aus dessen Bestimmungen sich nicht erkennen läßt, warum

*) M. sagt nicht etwa: „gedacht werden können".

**) Hasse (a. a. O. S. 263—265) will sogar dem Anselm schon diesen Idealismus beimessen.

es ſeyn und nicht vielmehr nicht ſeyn müſſe. Deshalb kann das Daſeyn aller bloß (real) möglichen Dinge nie zu deren innerer (logiſcher) Möglichkeit gehören, weder zu ihrem Weſen noch zu ihren Eigenſchaften, iſt vielmehr bloße Zufälligkeit, ein Modus, deſſen Wirklichkeit nur aus einer andern Wirklichkeit kann begriffen werden. Hingegen enthielte der Satz: „Das allervollkommenſte Weſen hat ein zufälliges Daſeyn" einen Widerſpruch, weil ein unabhängiges Daſeyn eine größere Vollkommenheit iſt als ein abhängiges. Bleiben auf die Gottesidee ſomit bloß Wirklichkeit und Unmöglichkeit anwendbar, ſo muß Gott wirklich ſeyn, denn unmöglich darf das vollkommenſte Weſen deshalb nicht genannt werden, weil unmöglich nur das iſt, deſſen Beſtimmungen einander widerſprechen. —

Aber, um bei dem letzten anzufangen, wenn man um alle denkbar vollkommenſten Weſen zu rangiren, zuhöchſt nur die Wahl hätte zwiſchen einem alle Vollkommenheit außer der Exiſtenz involvirenden und einem zwar exiſtirenden aber nur etwa ſey es Umfangsabſolutheit ſey es individualiſirteſte Qualitätenfülle hegenden Weſen? Letzteres wäre dann das vollkommenſte aller (πάντων τῶν = cunctorum) empiriſchen Weſen, und ſein Nicht-unmöglich-ſeyn brauchte nicht erſt bewieſen zu werden, doch wäre die abſolute Vollkommenheit prinzipiell in Frage geſtellt.*) Soll aber von dieſer geſagt werden, daß ihre Beſtimmungen einander nicht widerſprechen können, ſo wäre eine ſolche Behauptung, die ſelbſt Hegel beſtreitet,**) erſt zu erweiſen. Sobald ich das vollkommenſte Weſen überhaupt als eine ſolche Idee vorſtellen kann, daß ich nach ihrem Seyn erſt frage, ſo habe ich bereits ein Criterium außerhalb dieſer Idee anerkannt, von welchem die Entſcheidung über Wirklichkeit oder Unmöglichkeit abhängen ſoll. Dieſes Criterium iſt die über das Verhältniß von Begriff und Eigenſchaften urtheilende Vernunft. Mögen nun wirklich die

*) Dogmatiſch ausgedrückt: der ideale Menſch, der doch nicht Gottmenſch wäre (οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.)

**) Religionsphiloſophie II, 478. 479.

verſchiedenen Eigenſchaften Gottes als reine Poſitionen keinen Anlaß zu gegenſeitiger Einſchränkung, d. h. zum inneren Widerſpruch bieten, mögen alle in gemeinſamer Unendlichkeit ſich durchdringen und nur ebenſoviel Erſcheinungsweiſen der ungetheilten Einen Subſtanz ſeyn: ſo würde doch jene unterſuchende Vernunft den Weltgrund logiſch ſo denken können, daß er ohne vollkommen zu ſeyn die realen Bedingungen enthielte, welche die reale Unmöglichkeit jenes logiſch denkbaren widerſpruchsloſen allervollkommenſten Weſens zur Folge hätten. — Man könnte einwenden, ſo trügen wir ein logiſches Criterium in das von Mendelsſohn nur real gemeinte Verhältniß hinein: aber gerade dieſer Vermiſchung macht Mendelsſohn ſich ſchuldig. Die innere Widerſpruchsloſigkeit iſt ihm zunächſt nur Negation der logiſchen Unmöglichkeit, hingegen folgert er aus derſelben die Negation der realen Unmöglichkeit. — Noch deutlicher iſt dieſe Subreption in der erſten Hälfte des Arguments. Unter dem „bloß Möglichen", das Gott abgeſprochen wird, kann nur die reale Möglichkeit verſtanden werden, weil die logiſche Möglichkeit von der logiſchen Wirklichkeit für uns nicht unterſcheidbar iſt, während doch die Wirklichkeit als das durch „bloß" angedeutete Correlat eben poſtulirt wird. Iſt Gott aber deshalb ein nicht bloß (real) möglicher, weil dieſe Möglichkeit die Selbſtbedingung ausſchlöſſe, ſo iſt es überhaupt incorrect und fehlerhaft zu ſagen, Gott ſey möglich; denn auch in Verbindung mit der Wirklichkeit verlöre das Potenzſeyn nicht den abhängigen Character. Das würde freilich mit der Idee einer in ſich depotenzirender Selbſthingabe ſich bethätigenden ἀγάπη nicht collidiren, wohl aber mit Mendelsſohn's deiſtiſcher Gottesvorſtellung, wonach jeder Grad und jeder Modus der Abhängigkeit dem Grundweſen des Vollkommenen widerſpräche, daher Daub nicht unrichtig den bloß-jüdiſchen Standpunkt für die Lücke dieſer Beweisführung verantwortlich macht (Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes S. 419 f. [II. Band der theol. u. philoſ. Vorleſ., ed. Marheineke und Dittenberger, 1839]). (Merkwürdigerweiſe trifft dieſelbe mit der Vor-

ausſetzung Spinoza's zuſammen, wonach posse existere potentia und posse non existere impotentia est; was allerdings erheblich gegen die [chriſtliche] Idee der Menſchwerdung, des Opfertodes, der Selbſtentäußerung [nicht aus Ohnmacht ſondern aus Liebeskraft] verſtoßen würde.) —

Die Selbſtbedingung würde nur uneigentlich zu der Ausſage der Möglichkeit berechtigen, weil ſonſt jeder Unterſchied zwiſchen der causa sui und dem Bedingten ſchwände. Denn eine immanente Nothwendigkeit würden auch die bedingten Weſen nicht entbehren, deren „reale Möglichkeit" niemals mit Gewißheit, ſondern zufolge partieller Unkenntniß der bedingenden Cauſalreihe ebenfalls nur hypothetiſch ausgeſagt werden kann, unter der Vorausſetzung nämlich, daß bei Kenntniß jenes Weltganzen die Möglichkeit ſich als Nothwendigkeit herausſtellen würde. Der Unterſchied würde aber darin liegen, daß hier eine bedingende Cauſalreihe vorauszuſetzen wäre, wodurch das Daſeyn ermöglicht würde, während bei Gott folgerecht von Möglichkeit nicht die Rede ſeyn könnte. (Weiterhin würde erhellen, daß die indirecte Schlußweiſe für die Gotteserkenntniß inadäquat iſt. Gott iſt entweder ſeyend oder nichtſeyend, und wenn erſteres, ſo direct aus dem erfahrenen Begriff erkennbar.) —

Wenn trotzdem von der „Möglichkeit" Gottes ausgegangen werden ſoll, ſo kann nur die logiſche gemeint ſeyn. Mendelsſohn ſchließt die Wirklichkeit aus der Verbindung zweier Syllogismen, deren ſcheinbar gemeinſamer Mittelbegriff einmal die logiſche, ſodann die reale Möglichkeit iſt (Quaternio). Es entgeht ihm, daß jeder der beiden Schlüſſe für ſich falſch wäre, ſomit auch ihre Verbindung nicht ſtringent. Er würde ſich gegen die von Schelling, Weiße, Seydel auf dem Boden neuplatoniſcher, von Johannes Skotus, Nicolaus Cuſanus, Giordano Bruno ausgeſtalteter Ideen geltend gemachte Begründung Gottes als der Urmöglichkeit entſchieden haben, da er den Totalbegriff Gottes ontologiſch verwerthen will. Entweder müßte er die Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott erweiſen; dann würde er gemäß dem Principium conci-

dentiae oppositorum sowohl das reale Nichtbloßmöglichseyn als auch das logisch motivirte (weil mit der Wirklichkeit identische) Bloßmöglichseyn aussagen dürfen; oder wenn beide als auch in Gott unterschieden hingestellt werden, so bleibt dem Zweifler der Einwurf: Gott, logisch zwar denkbar, brauche doch nicht als real-wirklich gedacht zu werden; es sey mithin nicht unlogisch seine reale Unmöglichkeit zugleich zu denken. Denn logisch muß ich allerdings von jeder Idee, deren Realität mir erst zu beweisen ist, die Gedankenfreiheit haben, dieselbe als unmöglich sowohl wie als nothwendig und deshalb möglich zu denken. Und bei Gott würde die bloße ernstliche Denkbarkeit seines Nichtwirklichseyns schon die Undenkbarkeit seines realen Möglichseyns einschließen, weil letzteres von keiner äußeren Bedingung abhängig gedacht werden könnte.

Doch genug dieser — auf vorkritischem Boden mit vorkritischer Consequenz zu handhabenden — Criterien; hätte Mendelssohn die Unterscheidung zwischen logischer Wahrheit (oder wie er gelegentlichen Aeußerungen zufolge sagen würde „idealischer Anwesenheit", „Denkbarkeit") und realer Wirklichkeit streng durchgeführt und auf den Terminus Möglichkeit angewendet, so hätte er mindestens der skeptischen Erwägung Raum geben müssen, ob unsere Denkformen angesichts einer so einzigartigen Idee wie der Idee Gottes adäquat und maßgebend seyen. In seinen Morgenstunden stellt er den Satz als Axiom hin: „Wessen Nichtseyn keinem verständigen Wesen begreiflich seyn kann, das ist wirklich vorhanden." Diese Behauptung greift weiter als jene Definition, die er ebendaselbst aufstellt: „Wahrheit ist jede Erkenntniß, soweit sie das positive Vermögen unserer Seele zum Grunde hat, eine Wirkung unserer positiven Seelenkräfte ist." — Ist hier nicht der Fall zu erwägen, daß das Daseyn einer Sache der Gedankenthätigkeit meiner positiven Seelenkräfte nicht erreichbar wäre, ohne daß sein Nichtseyn mir begreiflich seyn müßte (wie z. B. die Unendlichkeit des Raums)? Dürfte ich dann die Behauptung seiner Wirklichkeit nicht als wahr hinstellen? Und umgekehrt: Wie manche positive Wirkung

unſrer intelligenten Anlage, wie etwa die Dreidimenſionalität der Raumanſchauung, könnte als nichtſeyend wenngleich nicht vorgeſtellt ſo doch gedacht werden. Daraus ergäbe ſich entweder ein Unterſchied zwiſchen Wirklichkeit und Wahrheit, entſprechend jenem zwiſchen realer und logiſcher Möglichkeit, — oder die Definitionen und Axiome laboriren an mangelhafter Genauigkeit. „Wirklich", ſagt Mendelsſohn, „ſey eine Sache dann, wenn alles Beſtimmliche an derſelben in der That beſtimmt iſt, d. h. ſobald entſchieden iſt, ob jedes, was der Sache an ſich ebenſowohl zukommen könnte als nicht zukommen, ihr wirklich zukommt." Die Berückſichtigung der entfernteſten Relationen, die bei endlichen Dingen hierzu erforderlich wären, ſey bei Betrachtung Gottes unnöthig. Denn das unbeſtimmte jener liege darin, daß wir ihren zureichenden Beſtimmungsgrund vermiſſen, welcher das mögliche Ding hervorbringen ſoll. Gott aber könne von außen keine Beſtimmung erhalten, dadurch er als vollkommenes Weſen wirklich werden ſollte: Er iſt kraft inneren Weſens hinlänglich weil nothwendig beſtimmt, alſo nicht nur nicht unbeſtimmbar, d. h. unmöglich wie alles Widerſpruchsloſe, ſondern auch nicht unbeſtimmt wie die Weltdinge; mithin wirklich." — Wir vermiſſen hier die Unterſcheidung zwiſchen der wirkenden Urſache, deren Unkenntniß ein wirklich Seyendes als unbeſtimmt erſcheinen läßt, und dem zureichenden Beſtimmungsgrunde des Erkennens (causa cognoscendi), deſſen Mangel zwar ebenfalls hinreicht, um ſeinen Gegenſtand als unbeſtimmt zu bezeichnen, deſſen Vorhandenſeyn aber auch noch nicht ausreicht um ihn als real beſtimmt zu bezeichnen, während mit der Erkenntniß der wirkenden Urſache die Einſicht in die reale Beſtimmtheit des Verurſachten nothwendig gegeben iſt. In Bezug auf die Weltdinge meint Mendelsſohn die causa efficiens, wenn er das Unbeſtimmte derſelben darin ſieht, daß wir ihren zureichenden Beſtimmungsgrund vermiſſen. Spricht er aber dem Gottesbegriff die Unbeſtimmtheit deshalb ab, weil Gott kraft inneren Weſens nothwendig „beſtimmt" ſey, ſo kann hier füglich nur mit dem logiſchen Beſtimmungsgrunde ge-

rechnet werden, da Gott zunächſt nur als Idee vorausgeſetzt wird. Daß Gott als Idee, wenn er iſt, nicht von außen beſtimmt iſt, läßt höchſtens darüber entſcheiden, daß wir wenn er iſt, nur aus ihm ſelbſt den beſtimmenden Grund für ſeine Erkenntniß entlehnen dürfen, noch nicht aber darüber, ob ihm als ideellem Complex gewiſſer Eigenſchaften deren wirklich coexiſtirendes Seyn zukomme: und doch könnte erſt dieſe Entſcheidung über die reale Beſtimmtheit ein Urtheil ſchaffen. So lange wir von der ideellen Beſtimmtheit Gottes in und durch ſich ſelbſt ausgehen und bloß die ideale Normativität und eventuell normgebende Idealität darauf zu gründen vermögen, ohne nachzuweiſen, wiefern dieſes höchſte Erkenntnißprinzip zugleich als Realprinzip die realen Gründe alles möglichen Seyenden einſchließlich des Wirklichen in ſich concentrire: ſo lange dürfen wir Gottes Weſen noch nicht als abſolut beſtimmt bezeichnen. Ebenſo ſchwankend iſt die Behauptung, daß Gott nicht „unbeſtimmbar“ ſey. Zunächſt ſoll die „Unbeſtimmbarkeit“ den Begriff „Unmöglichkeit“ erläutern; und wäre hiernach die Wahrheit deſſen, was nicht unmöglich ſeyn ſoll, durch ſeine Beſtimmbarkeit zu erweiſen, was indeß, ſo wünſchenswerth es für die Vorſtellung eines „vollkommenſten Weſens“ wäre, auf den Begriff des nothwendigen Weſens keine ergiebige Anwendung finden würde. Thatſächlich verzichtet M. auf dieſen Nachweis, weil „unſer Gedanke von dem ſchlechthin Nothwendigen den Nachweis entbehren“ könne, daß ſeine immanente Beſtimmtheit eine denkbare ſey. Auch dieſes wechſelſeitige Vorwiegen des „Allervollkommenſten“ und „Nothwendigen“ hat M. nicht auszugleichen verſucht.

So anerkennenswerth Mendelsſohn durch Definirung und Eintheilung der metaphyſiſchen Grundbegriffe das Problem zugeſchärft hat, ſo ſehr er auch den Fehler Anſelm's, die theilweiſe vorwiegend quantitative Größenſchätzung Gottes, vermeidet, ſo fehlt es doch zu ſehr an einer Erörterung der pſychologiſchen Bedingungen der Gotteserkenntniß, als daß ſeine Virtuoſität in der Behandlung der metaphyſiſchen Bedingungen zu endgültiger

Klarheit über den positiven Nerv des Beweises geführt hätte. Daß er der einen Seite ontologischer Beweisführung genügt habe, daß Gott, wenn er gedacht wird, als das nichtzufällige, sondern durchsichseyende, absolut selbständige Wesen gedacht werde, ist (mit Dorner a. a. O.) einzuräumen. Doch dürfte die Andeutung Dorner's, als hätte Mendelssohn schon aus der Willkürlichkeit einer Vorstellung die Abhängigkeit ihres Inhalts gefolgert („Was gedacht werden kann ohne Realität, das ist abhängig, zunächst von mir, indem es nur in mir Existenz hat, als Modification meines Denkens"), in Mendelssohn's Ausführungen kaum einen Anhalt finden. Wäre das richtig, so läge darin freilich ein Ausgleichsversuch zwischen den auch nach Köstlin's (a. a. O. 643) Urtheil verwechselten „Bedingungen des Seyns und des Zustandekommens der Idee": denn wäre die Nichtabhängigkeit der Genesis einer Idee von meiner Gedankenthätigkeit ein Merkmal der Unabhängigkeit ihres Gegenstandes, so wäre freilich mit dieser Voraussetzung eine psychologisch-metaphysische Vermittelung projektirt zwischen den Bedingungen des Gegenstandes und den Bedingungen seines Vorgestelltwerdens in uns. Allein M. sieht jeden abstracten Begriff, sofern er denkbar ist, als „Modification unseres denkenden Wesens" an und bezeichnet speziell die wahren Begriffe, welche nicht durch Schranken unserer Gedankenthätigkeit eine Abänderung erleiden, als solche „Modificationen". Ja eine „nicht gedachte Möglichkeit" ist ihm „ein wahres Unding", denn „jeder Realexistenz entspricht in irgend einem Subjekt eine Idealexistenz" (Morgenstunden XVI). Die abstracten Begriffe sind darin von uns unabhängig, daß sie „um gedacht zu werden, denkbar seyn müssen, d. h. Wahrheit enthalten". Denn alles Wahre ist ihm wirklich, alles Seyende ist wahr. — Mit dieser rein metaphysischen Erörterung tritt er dem schon damals (von Heumann, Eckard und Kant) erhobenen Einwurf entgegen: „Ihr hypostasirt und beeigenschaftet ein Abstractum." Er sieht eben gerade in der positiven Wirkung unserer modifizirenden Gedankenthätigkeit das subjektive Merkmal und Correlat für die objektive

Wahrheit und Selbständigkeit des Vorgestellten. Wenn er daher weiterhin sagt: Bei eingeschränkten Wesen kann idealische und reale Existenz differiren (bloßer Begriff ohne Sache seyn): das nothwendige Wesen ist entweder Begriff und Sache zugleich oder es „kann nicht gedacht werden, d. h. auch als Modification von mir selbst keine Wahrheit haben", — so kann dies „auch als" nur soviel wie quantumvis bedeuten. — M. sieht jedes gesunde Denken als unmittelbar vernünftig und deshalb sachgemäß an; jedes Mißtrauen in die Objektivität der Denkgesetze sucht er nur abzuwehren.

Wenn M. aber die subjektive Denknothwendigkeit der Gottesidee ganz unberücksichtigt läßt, so liegt der Grund in seiner unerschütterlichen Meinung, daß das, was gesundermaßen als existirend gedacht werde, deshalb subjektiv zunächst müsse als existirend gedacht werden.*) Nur daß es objektiv, wenn es gedacht wird, als nothwendig existirend müsse gedacht werden, scheint ihm des Beweises bedürftig. Weil er diesen Beweis vom damaligen Standpunkt aus relativ erschöpfend geleistet hat, so haben wir, zumal weder Kant's Kritik noch die Beurtheilung späterer der speziellen Eigenthümlichkeit desselben gerecht wird, eine so eingehende Besprechung für nöthig erachtet. —

Gesetzt nun — und damit schließen wir die Erörterung der von Kant's Kritik noch unberührten Versuche — es gelänge, die betrachteten Gedankenreihen so zu verbinden, daß die Existenz als ideelle Stufe der Realität („realitas" oder entitas seit Spinoza mit „Vollkommenheit" identisch [Eth. I, 29. 33 sq. Ed. Bruder]) dem als positiven Inbegriff „aller" Realität vorgestellten Gedankenwesen eingeflochten würde, daß ferner kein Anlaß zu irgend einem Widerspruch zwischen den verschiedenen

*) Die natürliche Verknüpfung des Existenzgedankens mit einer Vorstellung ist ihm schon an sich ein Beweis des nicht bloß Zufälligen. Vgl. Morgenst. S. 320: „Den Gedanken eines Zufälligen kann man haben, indem man das bejahende Merkmal der Existenz davon wegläßt. Die Gegner sagen: Ist denn das wirklich vorhanden, was wir uns als wirklich denken müssen? Ich antworte: Wohl uns, wenn wir vor der Hand schon so viel erhalten."

poſitiven Realitäten zu entdecken wäre,*) und endlich, daß das Vollkommene der Realität nicht in ihre quantitative Extenſität geſetzt würde, ſondern in ihre qualitative Gradbeſtimmung: ſo blieben zwei Bedenken übrig. Einmal fragte ſich, ob „alle Realität“ auch im empiriſchen Sinne zu verſtehen ſey, wo ſie dann, weil zugleich abſolut gemeint, für andere Realität keinen Raum ließe: dies führte über Berkeley und Schopenhauer hinaus zum abſoluten Akosmismus, indem der Gedanke an Gott mitſamt ſeinem objektiven Correlat, der Weltwirklichkeit, ſchlechthin mit Gott congruirte; oder aber wenn nur poſitive Potenzen von allen Weſensarten in Gott zu denken wären, ſo fragt ſich, ob nicht einer auch die Weltactualität in ſich faſſenden Idee doch „mehr“ Realität zukäme, ſo daß jene Gottesvorſtellung nur die relativ größte, nämlich unter den vielen empiriſch möglichen Größen, wäre. D. h. die Idee des abſolut Höchſten enthält, daß irgend etwas von dieſer Idee Verſchiedenes exiſtirt, mithin nicht bloß den Widerſpruch des motus celerrimus. Gott wäre das Größte und doch nicht das abſolut Größte, und da nur aus dieſem die Exiſtenz gefolgert werden könnte, ſo würde doch bezüglich der Exiſtenz nichts geſchloſſen werden dürfen. Auch wäre, wenn nicht alle Realität in Gott enthalten iſt, kein Grund, den durch das Coexiſtiren der einzelnen Realitäten erwachſenden Gradzuwachs höher zu ſchätzen als die (immerhin relative Exiſtenznothwendigkeit prätendirende) Intenſität der einzelnen für ſich. So gut wie das außer Gott Seyende als nichtſeyend vorgeſtellt werden kann, könnte mit deſſen einzelnen Seynsfonds auch verzichtet werden auf das Zuſammenſeyn ihrer geſteigerten Weſensintenſitäten in einem Subjekt. Und doch würde nur durch ſolches Coexiſtiren die Gottesidee über die Sphäre des bloßen Gedankens hinausgehoben, da das Exiſtiren der einzelnen Reali-

*) vgl. Kant: Kritik d. rein. Vern. S. 320 (IV. Aufl. Riga 1794): „Wenn Realität durch den reinen Verſtand vorgeſtellt wird (realitas noumenon), ſo läßt ſich zwiſchen den Realitäten kein Widerſtreit denken, d. i. ein ſolches Verhältniß, da ſie in einem Subjekt verbunden einander ihre Folgen auf heben.“

täten genügend durch die Welttotalität repräsentirt würde, die Gottheit also höchstens mit der Rolle eines οὐκ ὢν θεός, des ἐπέκεινα πάσης οὐσίας vorlieb nehmen müßte. — Sollte nun, um das Coexistiren zu retten, der absolut totale Inbegriff vorausgesetzt werden, so würde entweder auch das denkende Subjekt dazu gehören oder es müßte an die Erfahrung des „empirisch Größten" appellirt werden: und in beiden Fällen wäre das Seyn nicht aus dem Begriff erschlossen. So kämen wir ontologisch nur zu dem Gott des Erigena „Deus nescit se quid est, quia non est quid"; woran die Wahrheit ist, daß von Gottes „Existenz" oder „Daseyn" nicht die Rede seyn kann, worauf zuerst J. G. Fichte aufmerksam gemacht hat (Appellation an das Publicum; Sämmtl. Werke B. 5, S. 220). — Gesetzt aber, der Gedanke eines allervollkommensten, deshalb sich selbst bedingenden und nothwendig Seyenden wäre dadurch als real erwiesen, daß die als unter einander widerspruchslos nachgewiesenen Bestimmungen desselben auch die Bestimmung der Nothwendigkeit enthalten, es selbst mithin nicht anders denn als seyend vorstellbar sey, so fragt sich zweitens, ob denn nun jene speculativ höchste Idee zugleich so gedacht werden müsse, daß alles anderswoher uns Gegebene in ihr begründet sey, also Nichts existiren könne ohne von dem vollkommensten Wesen gesetzt zu seyn. Da es zwar nie gelingen wird, die ganze Weltwirklichkeit, wie sie durch successive Einzelerfahrung uns gegeben ist, aus der Idee Gottes deductiv zu entwickeln, doch aber die Forderung bestehen bleibt, von der Idee aus auf die Wirklichkeit zu kommen, aus jener die Potenz zu allem Wirklich-werden-könnenden herzuleiten, so wird das ontologische Verfahren auf den Begriff des erfahrungsmäßig Wirklichen nie verzichten dürfen, und sollte es auch nur durch Anlehnung an das cogito ergo sum des denkenden Subjekts geschehen. Andernfalls würde die Kluft zwischen der Vorstellung des Nothwendigen und der Nothwendigkeit des Vorgestellten nie überbrückt werden, die Speculation nie aus den Grenzen eines sich in seinen eigenen Abstractionen einspinnenden Reflectirens heraustreten. — Daß

aber unter der genannten Voraussetzung ein Wesen, welches als höchste Wesensfülle und -Harmonie zugleich als seyend vorgestellt wird, jedenfalls absolut möglich sey, sobald es denkbar ist, — daß also mit dem Nachweis der logischen auch die reale Möglichkeit erwiesen werden könne, ist zuzugeben, weil, wenn jenes Wesen alles Wirklich-werden-könnende bedingt, nichts gedacht werden könnte, von welchem seine eigne Möglichkeit sollte abhängig seyn. Der Meinung, als ob so ein ontologischer Beweis nach Anselm-Mendelssohn'schem Typus möglich würde, tritt die Forderung jener entgegen, welche die Denknothwendigkeit der Gottesidee auf psychologischer und erkenntnißtheoretischer Grundlage erhärtet wissen wollen, ehe das aus dem reinen Begriff folgernde Denken Gültigkeit beanspruchen könne. Es genüge nicht nachzuweisen, daß Gott, wenn gedacht, als seyend gedacht werden müsse, weil so der Zweifel nicht getilgt werden könne, ob nicht die ganze Vorstellung mit Einschluß des nothwendigen Seyns doch vielleicht eine willkürliche Fiction sey. Erst dadurch gewinne der Gottesgedanke die seiner Einzigartigkeit entsprechende Begründung, daß zu der logischen Nothwendigkeit, mit welcher das Seyn an diesen Gedanken geknüpft erscheine, die dialektisch-psychologische Nothwendigkeit seiner Conception gefügt werde, indem mit Hülfe einer psychologischen Analyse des menschlichen Geistesvermögens und einer Verstandes- und Vernunftkritik der naturgemäße, nur bei krankhafter Mißbildung des subjektiven Geistes mangelnde, Character der Gottesidee dargethan, diese als unumgänglich zu postulirendes Substrat jedes normalen Geisteslebens erwiesen werde. — Demgegenüber könnte geltend gemacht werden, daß schon die bloße Denkmöglichkeit eines in sich nothwendigen göttlichen Seyns, sobald sie wissenschaftlich nachgewiesen wäre, das wirkliche Gedachtwerden dieses Seyns mit sich führe, und daß in dem wirklichen Gedachtwerden eines seyenden Gottes die ausreichende Bedingung gegeben sey, um zu erkennen, daß wenn und weil er gedacht werde, er nicht anders denn als seyend gedacht werden könne. Es hieße, könnte

man hinzufügen, an der Normalität der menſchlichen Verſtandesfunctionen zweifeln, wenn man die Bündigkeit ſolchen Schließens dadurch in Frage ſtellen wollte, daß man auf die Möglichkeit verwieſe, es möchten andere Bedingungen eintreten, welche jene aus dem Begriff erſchloſſene Seynsnothwendigkeit wieder zweifelhaft machen würden: denn erſtens, war der Schluß bündig, ſo könne keine (hyperlogiſche) Möglichkeit dagegen geltend gemacht werden; und zweitens: für die Gottesidee könnte jene Gefahr ſchon deshalb nicht eintreten, weil das allbedingende Weſen als alles Wirklich-werden-könnende bedingend gedacht werden müſſe, ſomit gar nichts gedacht werden könne, was, wenn nur der Gottesgedanke ſtetig feſtgehalten werde, die Realität deſſelben je in Frage ſtellen könnte. Die Lücke dieſes ontologiſchen Beweisverfahrens liege alſo nur in der nur annähernd zu tilgenden Schwierigkeit, den Gedanken Gottes als eines Unendlichen wirklich zu denken, d. h. ſeine Denkmöglichkeit darzuthun, — keineswegs aber in dem mangelhaften Nachweis ſeiner Denknothwendigkeit.

Die Entſcheidung zwiſchen dieſen beiden Standpunkten kann erſt gefällt werden, wenn die hiſtoriſchen Fortbildungen des Arguments auch nach der anderen, pſychologiſch-dialektiſchen, Seite hin, wie ſie, durch Kant angebahnt, eine neue Entwickelungsepoche darſtellen, geprüft ſeyn werden.

B. Methodiſche Ambildung des Arguments zur Darlegung der ſynthetiſchen Denknothwendigkeit göttlichen Seins.

In dem Verſuch Mendelsſohn's hat das einſeitig-dogmatiſche Verfahren den Höhepunkt erreicht und ſeine Mittel erſchöpft. Mit Kant's Kritik wird demgegenüber ein pſychologiſch-genetiſches Verfahren eröffnet, welches jener von Kant ſelbſt „ontologiſch" benannten früheren Beweismethode gegenüber einen ſo bedeutenden Umſchwung bildet, daß ſelbſt tiefgreifende Modificationen, namentlich ob die (Anſelm-Carteſianiſche) Analyſis eines gegebenen oder die (Spinoza-Leibniz'ſche) Syntheſis eines problematiſchen Begriffs den Ausgangspunkt bilden ſollte, dagegen zurücktreten. Lautete die urſprüngliche Forderung: Aus dem recht definirten Begriff Gottes zu erweiſen, daß derſelbe nicht anders denn als ſeyend gedacht werden könne, ſo ſucht Kant dieſes Problem, ehe er an die Vernichtung ſeiner geſchichtlichen Durchführungsform geht, erſt zu einer — für den Standpunkt ſeiner Kritik möglichſt haltbaren — Form zu idealiſiren, indem er das Naturgemäße und anſcheinend Nothwendige in dem Entſtehen der Gottesvorſtellung erläutert. Das Problem der Denknothwendigkeit eines abſolut Seyenden ſetzt er an die Stelle der denkenden Betrachtung eines nothwendig ſeyenden Abſoluten; und tritt ſeither der Gedanke eines nothwendigen Seyns zurück hinter die Nothwendigkeit des Seynsgedankens.

Auch in der nun anbrechenden Periode wiederholt ſich das Schwanken zwiſchen überwiegender Analyſis oder Syntheſis in der Beſtimmung der Gottesidee. Nach Kant's Erläuterung

würde, wenn die Gottesidee ohne jede dialectische Selbsttäuschung zu Stande käme, nur eine Analyse erforderlich seyn, um das allbedingende Urwesen als zugleich aller Realitäten theilhaft zu erkennen; nach Schelling führt die Analyse des vorauszusetzenden Seynsbegriffs zunächst nur zu einer allgemeinen Existenzvorstellung, so daß erst eine Synthese mit dem idealen Inhalt des Seyenden zu fordern sey, ehe das spezifisch göttliche Seyn erreicht werde; dem entspricht es etwa, wenn schon Kant eine Verbindung des kosmologischen mit dem ontologischen Argument als Ergänzung der Einseitigkeit des letzteren forderte. — Noch schärfer sehen wir beide Methoden in Schleiermacher und Hegel sich von einander abheben; für Schleiermacher ist die (ontologische) Gottesidee das Resultat einer logischen Synthesis, motivirt durch ein lediglich negatives Postulat, nicht im „leeren Mysterium" haften zu bleiben (die religiöse Gottesidee hat bei ihm freilich andere Wurzeln); Hegel tadelt an Anselm's Beweisform, daß dessen Gottesidee nur Resultat sey; er findet vielmehr schon in der Gottesidee bloß als Gedanken, wenn dieser nämlich in wahrhaftem Denken zu Stande gekommen, die „Abstraction" des „Seyns" eingeschlossen. In Hegel's Philosophie konnte deshalb der Nachweis der Denknothwendigkeit wieder zurücktreten, weil für ihn die apriorische Trennung von Denken und Seyn, von gedachtem Nothwendigseyn und nothwendig seyendem Denken keine Geltung hat.

I. Das Problem der höchsten Synthesis a priori als Genesis der Gottesidee.

Daß Kant's Kritik nur im Zusammenhange verstanden und gewürdigt werden kann, schließt eine ausführliche Erörterung einzelner Partien nicht aus. Der Abschnitt „vom transscendentalen Ideal", der für unser Problem maßgebend, kann freilich noch weniger als mancher andere ohne Rücksichtnahme auf das ganze System behandelt werden, auch wenn wir nicht (mit Daub a. a. O. S. 417) annehmen, daß die ganze Kritik nur eine Kritik des ontologischen Beweises sey. Wohl aber

dürfen wir eine kritiſche Stellungnahme zur Kantiſchen Kritik *vorausſetzen*, wenn wir an eine Analyſe dieſes Höhepunktes herantreten, von dem Schelling geſagt hat, daß an ſeinen Inhalt die geſammte ſpätere Entwickelung der Philoſophie ſich als nothwendige Folge angeſchloſſen (Einleitung in die Philoſ. der Mythologie S. 283).

Die Darſtellung dieſes Abſchnitts hat ſo mannigfache Auffaſſung und Beurtheilung gefunden, daß erforderlich erſcheint, der Beurtheilung eine möglichſt getreue Wiedergabe des Gedankenganges voraufzuſchicken.

Kant leitet die pſychologiſche Geneſis der Gottesvorſtellung, ſoweit dieſelbe metaphyſiſche Bedeutung habe, aus einer Verbindung hauptſächlich zweier Verſtandesoperationen ab, deren erſtere und wichtigere im „ontologiſchen", die andere im kosmologiſchen Argument ſich abſpiegele, und auf welche beide dieſelbe vernichtende Kritik Anwendung finde, welche alle dem Gebiet der phänomenalen Sinnlichkeit enthobenen reinen Verſtandesurtheile treffe. Kant unterſcheidet Kategorien, Ideen, Ideale. Die *Ideen* ſind weiter von der objektiven Realität entfernt als die *Kategorien*, die wenigſtens auf ihren Stoff, die Erſcheinungen, *angewendet* „zu concreten *Erfahrungsbegriffen werden*" und deshalb „*in concreto vorſtellbar*" ſind, während die Vollſtändigkeit der Idee erſt einer *ſyſtematiſchen* Einheit entſpreche, welche von der empiriſch möglichen Einheit nie erreicht werde. Noch weiter von der objektiven Realität entfernt iſt das *Ideal* als einzelnes durch die Idee allein beſtimmtes Individuum. Weder die Tugend als Idee noch gar der ſtoiſche Weiſe als mit der Idee der Weisheit völlig congruirendes Individuum, können *objektive Realität*, d. h. *Exiſtenz* haben, ſeyen vielmehr nur unentbehrliches Richtmaß zur Selbſtbeurtheilung und Selbſtbeſſerung. Damit werde dieſes Ideal nicht etwa zu einem bloßen Hirngeſpinnſt degradirt; im Gegentheil: *wodurch* es allenfalls als bloße Fiction verdächtigt werden könnte, das wäre eben der Verſuch, das Ideal bei der unvermeidlichen Unvollſtändigkeit alles Empiriſchen an einem

empirisch erschienenen Menschen realisiren zu wollen. — Daß freilich, wenn eine empirische Vollständigkeit, wie Kant sie in dem Satz „Du kannst, denn du sollst" praktisch zugesteht, eintreten sollte, — daß dann ein solches Ideal als concretes Erfahrungsobjekt der „objektiven Realität" näher stünde als die Idee, ja selbst als die Kategorien, — darauf geht er nicht näher ein. (Indeß entnehmen wir aus diesen einleitenden Bemerkungen, wie sehr auch für Kant das theologische Problem consequenterweise mit dem „christologischen" [der Möglichkeit einer sittlichen Vollkommenheit] zusammenhängt [Kant: Kritik der r. V., IV. Aufl., Riga 1794, S. 594]). — Der Dualismus, in dem Kant's Philosophie sich schon bloß theoretisch bewegt, wurzelt großentheils in seiner transscendentalen Aesthetik. Einerseits thun die natürlichen Schranken der Vollständigkeit der Idee continuirlich Abbruch, ja das Eigenthümliche der Idee besteht eben darin, daß „ihr nie eine Erfahrung congruiren könne"; ihre Bedeutung erschöpft sich als Regel und urbildliches Richtmaß unserer Handlungen, weil die successive Unendlichkeit der Zeit nur eine annähernde Verwirklichung zuläßt, und von der Zeitanschauung können wir nicht Umgang nehmen. Aber gerade die Unumgänglichkeit der Zeitanschauung soll die Consequenz ihrer subjektiven Apriorität seyn, ohne die wir überhaupt keine Vorstellung anschaulich zu denken vermögen: somit stellen wir auch die Idee in zeitlich-empirischer Form vor, — als Ideal, — und warum sollten wir dieses in der beschränkten Form, in der wir doch stets — also auch bei der problematischen Conception — verharren müssen, nicht auch erreichbar finden, warum sollte dem subjektiven Bedürfniß nicht eine analog umschränkte Befriedigung entsprechen? Die Frage würde Kant von dem Standpunkt der Kritik aus nicht bejahen; seine Lehre vom kategorischen Imperativ hat andere Motive. Aber wir können schon aus den Prämissen der theoretischen Philosophie die entgegengesetzten Folgerungen schöpfen: 1) Die Idee ist unter dem Aspekt der Zeit empirisch unerreichbar. 2) Soweit die Idee in empirischer Vorstellungsform, d. h. deutlich gedacht wird, muß

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ſie als erreichbar vorgeſtellt werden können, und nur als „Ding an ſich", als unvollziehbares Gedankenproblem (alſo nicht etwa auch ſchon als empiriſch gedachtes Ideal) bleibt ſie nothwendig unerreicht. — Das formell Unendliche der Zeitanſchauung bildet einen Widerſpruch gegen die ſubjektiv-beſchränkte Gebundenheit an dieſe Anſchauungsform; einen Widerſpruch, aus dem erſt J. G. Fichte's (und Baader's) Unterſcheidung von leerer Zeit und richtiger Zeit (Fr. v. Baader: falſcher und wahrer Zeit) herausführt, der aber auf kantiſchem Standpunkt die Wurzel zu obigem Zwieſpalt bildet. Die grenzenloſe Unbeſtimmtheit der Idee hat nur in dem unethiſchen Verbringen der leeren Zeit eine Stelle; in der rechten Stellung zur Zeit beherrſcht der Menſchengeiſt die Zeit, indem er kraft eigner Vernunft Schranken ſetzt, in denen er ſich bewegen ſoll und kann, und welche das recht anerkannte Maß ſeiner Kraft nicht überſteigen. Was vom ethiſchen Ideal, gilt auch vom metaphyſiſchen. Soweit das Bedürfniß nach geiſtiger Vollkommenheit und unbeſchränkter Totalanſchauung in uns geweckt iſt, vermögen wir auch die Erfüllung derſelben vorzuſtellen.*) — Als weitere Conſequenz der transſcendentalen Aeſthetik liegt der Behauptung, daß die Unvollſtändigkeit der Idee ſtets unvermeidlich, die Lehre vom Ding an ſich zu Grunde, welches jedenfalls — obwohl gar nicht klar gedacht — ſo gedacht werden ſoll, daß es ganz etwas anderes iſt als die Erſcheinung. Die abſolute Unnahbarkeit des unvollziehbaren „Ding an ſich" läßt weder über die Natur der Idee überhaupt noch über deren Erfahrbarkeit einen Aufſchluß zu; und eben dieſe Unbeſtimmtheit durchzieht die ganze nun folgende Erörterung Kant's.

Alles Exiſtirende, ſagt er, iſt durchgängig beſtimmt; jedes Ding müßte, um vollſtändig erkannt zu werden, mit allen möglichen Prädicaten verglichen werden. Der Trieb nach ſolcher Erkenntniß ſetzt mithin die für den Verſtand regulative Vernunft-

*) Vgl. J. G. Fichte: „Die Sphäre unſerer Erkenntniß wird beſtimmt durch unſer Herz; nur durch unſer Streben umfaſſen wir, was je für uns da ſeyn wird." B. V, S. 217.

idee der Syntheſis aller Prädicate oder der Materie zu aller Möglichkeit voraus. Die Beſtimmung eines Dinges findet ſtatt durch aprioriſche Beziehung der beſonderen Möglichkeit auf die Allheit der Möglichkeiten. Dieſer Urbegriff ſtößt nun alle abgeleiteten Prädikate aus, namentlich die durch logiſche Verneinung entſtandenen, bloße Urtheilsrelationen bezeichnenden Schranken (wie die Begriffe der Armuth, Finſterniß, Unwiſſenheit) — ſodaß nur das „All der Realität“ (omnitudo realitatis) übrig bleibt. So gewinnt man den Begriff des ens realissimum, des transſcendentalen Ideals, des einzigen eigentlichen Ideals überhaupt, welches als die nothwendige Bedingung aller Möglichkeit des Seyenden vorgeſtellt wird, indem ſein Begriff „durch ſich ſelbſt nothwendig beſtimmt“ iſt und als „transſcendentale Bejahung“ „an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn ausdrückt“. Es verſteht ſich von ſelbſt, fährt Kant fort, daß die Vernunft zu dieſer Abſicht, ſich die durchgängige Beſtimmung der Dinge vorzuſtellen, nicht die Exiſtenz eines ſolchen Weſens, ſondern nur die Idee deſſelben vorausſetze. So wird denn nur die Möglichkeit des alle Realität in ſich Schließenden als urſprünglich angeſehen, indem von ihm alle Möglichkeit der Dinge ihrem Inhalt nach abgeleitet wird, von ihm aus als einzigem „Scheidungsmittel“ auch die „an ſich“ ſeyenden Eigenſchaften der Dinge gegenüber ihren empiriſchen Erſcheinungen beſtimmt und beurtheilt werden können (Kritik der reinen Vernunft: Abſchnitt: „Vom transſcendentalen Ideal“. Vgl. Vorrede zu „Jacob's Prüfung der Mendelsſohn'ſchen Morgenſtunden“; ed. Hartenſtein IV, 468).

Ob nun ſolche Ableitung ohne Vorausſetzung der Exiſtenz des Ideals nicht etwas Ungereimtes wäre, wird nicht weiter unterſucht. Gedacht werden müſſe jenes Ideal des Urweſens als einfach, als allgenugſames, ewiges, höchſtes Weſen; aber da es nicht ein wirkliches Verhältniß zu den Dingen, ſondern ein bloß ideelles Ableitungsverhältniß zwiſchen Begriffen und einer Idee betreffe, ſo bleiben wir „wegen der Exiſtenz eines Weſens von ſo ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwiſſen-

heit".*) Aber die Erörterung über die nothwendige Einfachheit des Urweſens nöthigt den Kritiker zu dem Zugeſtändniß, daß die mechaniſche Vorſtellung eines Inbegriffs von Theilvorſtellungen, die wie die Figuren den Raum, ihr gemeinſchaftliches Subſtrat, Gott, einſchränken, als wäre er bloß ein Aggregat, nicht anwendbar ſey auf das Ideal des höchſten Weſens. Vielmehr liege der Möglichkeit aller Dinge die höchſte Realität als ein Grund und nicht als Inbegriff zu Grunde, und die Mannigfaltigkeit der erſteren beruhe nicht auf Einſchränkungen des Urweſens, ſondern ſeiner vollſtändigen Folge, zu welcher denn auch unſere ganze Sinnlichkeit und alle Realität gehören würde, die doch keineswegs als Ingrediens zur Idee des höchſten Weſens zu rechnen ſey.

Es wird alſo wie bereits die Kategorie der nothwendigen Einheit und der Qualität des Seyns, ſo auch das Cauſalgeſetz auf das Noumenon des transſcendentalen Ideals unumgänglich angewandt. (Dieſe Betonung der allbegründenden Einfachheit ſcheint allerdings eine Vermiſchung der Gottesidee mit der Weltidee auszuſchließen und darf inſofern als Keim der [Schleiermacher'ſchen] Verhältnißbeſtimmung zwiſchen Gott und Welt als Correlata betrachtet werden.) Doch fließt ſolche Erörterung keineswegs aus der genetiſchen Beſchreibung der Gottesvorſtellung, wie Kant ſie urſprünglich gegeben hat; denn dem anfangs geſchilderten Bedürfniß einer Zuſammenfaſſung aller realen Möglichkeiten genügte auch die Idee der Welt als Uraggregat, ſo daß eine Identität von Welt und Gott mit jener Idee durchaus nicht collidiren würde. Die Verworrenheit ſteigernd rügt dann Kant wiederum dieſes Fortſchreiten zum Gottesbegriff der transſcendentalen Theologie, da die Vernunft die Idee nur

*) vgl. Harms, Philoſophie ſeit Kant S. 221. Kant greift den Grundſatz an: wie ich denken muß, ſo iſt es, und ſubſtituirt dafür den Satz: wie ich denken muß, ſo erſcheinen mir die Dinge, und wir wiſſen nicht ob ſie ſo an ſich ſind. Allein der Kantiſche Grundſatz ſetzt doch wieder die Gültigkeit des erſten Grundſatzes voraus. Sollte auch die erkannte Seinsart meines Erkenntnißvermögens nur wieder Erſcheinung ſein, ſo verliert der ſubſtituirte Satz alle Gewißheit und wird ſelbſt ein problematiſcher Satz.

als Begriff zum Grunde lege, ohne eine Hypostasirung zur objektiven Realität zu verlangen. Und doch hatte er von vornherein das berechtigt Eigenthümliche des Ideals gerade in seine individualisirte Concretheit gesetzt gegenüber der bloßen Allgemeinheit einer Gattungsidee. Ueberhaupt verwechselt Kant mehrfach das Verhältniß von Idee und Ideal mit dem von Idee und Realität sowie jenes zwischen Concretem und Geistigem mit dem zwischen objektiv-empirischer „Sinnlichkeit" und aprioriſcher Willkür. Ist doch nicht alle geistige Hypostasirung aprioriſche Willkür.

Dem Kritiker genügt schließlich die gegebene genetische Erklärung nicht: er will zu der mehr „descriptiven" Erörterung des Ideals die eigentlich „genetische" nunmehr hinzufügen. Hierbei fällt er in die ursprüngliche Betrachtung des „Inbegriffs" zurück, auf dessen „Einschränkung" die Möglichkeit empirischer Gegenstände beruhe. Diese „natürliche" und unumgängliche Betrachtungsweise sey gleichwohl eine „Illusion", indem wir das, was auf die Sinne mit Recht angewendet werde, als Grundsatz für alle Dinge ansehen. Das empirische Prinzip unseres Begriffs der Möglichkeit der erscheinenden Dinge halten wir für ein transscendentales Prinzip der Möglichkeit der Dinge überhaupt (während doch andrerseits die Gottesidee auch das Scheidungsmittel seyn sollte zwischen den empirischen Objekten und den „Dingen an sich", welche letztere nur aus ihr zu erklären seyen): eine transscendentale Subreption, beginnend mit der dialektischen Verwandlung der distributiven Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen, welche dann realisirt, hypostasirt und personifizirt werde. Ihren Anhalt habe diese scheinbare Identität darin, daß die collective Verknüpfung der phänomenalen Mannigfaltigkeit zur Einheit lediglich ein Werk des Verstandes sey und deshalb auch eben jene Einheit in einer höchsten Intelligenz zu liegen scheine! — Daß diese Motivirung sich zu der eigentlichen Erklärung der Gottes-

idee ähnlich verhalte, wie der kosmologiſche Fehlſchluß bei Carteſius zu deſſen rein ontologiſchem Verfahren, leuchtet ein.

Die Ahnung oder Einſicht jener Illuſion treibt nun nach Kant zu einem Regreſſus vom bedingten exiſtirenden „Irgend Etwas“ zu einem „Unbedingten“, „Unendlichen“, das keinen Platz zum „Warum“ mehr übrig ließe, d. h. zum „unbeweglichen Felſen des Abſolutnothwendigen“, einer nicht zufälligen Urſache. Dieſes nothwendige Weſen von unbedingter Exiſtenz glaubt man nun *in jenem Begriff des Allerrealſten*, welches als die allbedingende Möglichkeit erkannt wurde, entdecken zu dürfen. Mit welchem Recht und aus welchem Grunde? *Lediglich, weil ſich nichts anderes dafür biete.* So ſchließe man, daß dieſe *Urquelle* aller *Möglichkeit* als *Urgrund* alles *Wirklichen* ſchlechthin *nothwendig* exiſtire. Der Schluß aber ſey falſch, denn warum ſollte nicht auch der Begriff eines eingeſchränkten Weſens ſich zu dem Erforderniß einer abſoluten Nothwendigkeit ſchicken? Auch das Daſeyn eines begrifflich Bedingten könnte vielleicht *unbedingt* nothwendig ſeyn (ähnlich nach Herbart's Philoſophie). — Dennoch bleibe trotz objektiver Unzulänglichkeit dem Argument ein berechtigtes Anſehen, weil es dem Intereſſe des *Monotheismus* diene, die *oberſte* Cauſalität (das abſolut durch ſich Nothwendige) in die *höchſte* Cauſalität (die allbedingende Urmöglichkeit oder allbefaſſende Vollkommenheit) zu verlegen. Dieſes Intereſſe gilt der Stützung der Verbindlichkeiten des Sittengeſetzes als praktiſcher *Beweggrund*. Ohne ſolche „Bewegurſache“ würde die reine theoretiſche Vernunft *völlig unentſchieden* bleiben müſſen ob der Wahrheit jener Idee; ſie aber hebt die „Unſchlüſſigkeit“ der Speculation auf: die Wagſchale ſinkt, — und das höchſte Weſen *darf* nicht nur, ſondern *ſoll* als ſeyend vorgeſtellt werden.

Sonach iſt des ontologiſchen Beweiſes Kern: *Ein Allbedingendes* muß gedacht werden; des kosmologiſchen: Nothwendiges iſt. Des Gottesbeweiſes: Das Nothwendigſeyende iſt das allbedingende Eine; folglich das allbedingende Eine nothwendig ſeyend. —

Soweit Kant die Beurtheilung der hiſtoriſchen Form des Beweiſes, als deſſen Autor er Descartes anſieht, ſeiner genetiſchen Darſtellung des transſcendentalen Ideals unmittelbar einflicht, iſt nur der allgemeine Standpunkt der Kritik maßgebend. Einen detaillirteren Einblick in die Art, wie Kant die Anwendung jener Erkenntnißtheorie auf das Gottesproblem zu rechtfertigen ſucht, bietet uns erſt der vierte Abſchnitt: „Von der Unmöglichkeit eines ontologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes.“ Der kurz geordnete Inhalt iſt folgender. Die Capitalfrage iſt. Wo ſollen die Bedingungen hergenommen werden, das Nichtſeyn eines Dinges als unmöglich anzuſehen? Daß alle mathematiſchen Urtheile in Anſehung der Exiſtenz hypothetiſch ſind, daß aus Definitionen nie die Exiſtenz gefolgert werden kann, ſtehe feſt. Unaufhebbare Satzſubjekte gebe es nicht. Auch nicht das „Allerrealſte“ enthalte an ſich die Bedingungen der Unmöglichkeit ſeines Nichtſeyns. Denn 1) aus ſeiner logiſchen Möglichkeit folge noch nicht die reale. 2) Wo noch die Möglichkeit in Frage ſteht, dürfe nicht die Exiſtenz als Attribut eingewoben werden; denn Exiſtenzialſätze ſind ſtets ſynthetiſch, das Subjekt alſo bliebe daſſelbe bei Aufhebung des Exiſtenzprädicats. 3) Geſetzt der Satz „Gott iſt“ wäre analytiſch, ſo wäre der Schluß aus dem Begriff eine leere Tautologie oder „es müßte der Gedanke, der in euch iſt, das Ding ſelber ſeyn“. — Letzteres dürfte ſo zu deuten ſeyn, daß neben die Auffaſſung des „Gott iſt“ als „Seyn iſt Seyn“ oder „das Seyende iſt ſeyend“ (welche der ſpinoziſtiſchen Beweisform entſpräche) folgende Möglichkeit tritt. Meinte das Urtheil „Gott iſt“ mit dem Satzſubjekt „Gott“ kein anderes Gedankenobjekt als den in unſerer Vorſtellung „ſeyenden“ Begriff ſelbſt, ginge alſo das Weſen Gottes, das übrigens als vollkommenſte Inhaltsfülle gedacht werden könnte, völlig auf in dem Gedanken von dieſem Gott (Logotheismus): ſo wäre der gottdenkende Gedanke auch ſubjektiv ein Gottesgedanke, ein Gedanke, den Gott hat; — Gott wäre wie das grammatiſche ſo das gewährleiſtende Subjekt des Urtheils, und würde eine ſolche idealiſtiſche Gottesidee gar kein anderes als ein nur ge-

dankenhaftes Seyn beanſpruchen. — So in Weiſe Hegel's. Aber es ließe ſich, in Weiſe Baader's, Gottes Selbſtbewußtſeyn als ein unmittelbar Gottesbewußtſeyn ſetzendes denken: dann wäre auch der Gott-denkende Gedanke zugleich ein Gedanke, den Gott denkt, indem er von uns gedacht wird, und auch ſo würde — zwar nicht mehr nach dem Grundſatz cogito ergo sum, — wohl aber entſprechend dem cogitor ergo me cogitans est (oder vielmehr es) — zu dem richtigen Gedanken „durch das Daſeyn nichts hinzugethan", aber die That der Gedanken**analyſe** ermöglichte vielleicht erſt die wahre, vollere Richtigkeit der Gedanken**conception**, ſodaß in dieſem Falle die Schlußfolgerung nicht lediglich reſultatloſe Tautologie bliebe.

Daß Kant dieſe, durch das entweder — oder angedeutete und nothwendig zwiſchen den Zeilen zu ſupplirende Ergänzung unausgeführt läßt, erklärt ſich aus der theoretiſchen Einſeitigkeit ſeines Kriticismus, in deſſen Syſtem eine ſo (für ihn) horrende Combination wie die letzterwähnte freilich fremdartig ſich ausnehmen würde, wenngleich ſie ſchon durch den Fortſchritt Fichte'ſcher Denkweiſe hinreichend nahe gelegt wird. — Kant bleibt vielmehr bei der erſteren Annahme, daß der Satz „Gott iſt" als nur ſynthetiſch gelte. Die Exiſtenz könne ihrem Begriff nach nie aus einem Begriff geſchloſſen werden. Die Exiſtenz iſt ihm nämlich „Beziehung des Gegenſtandes auf meinen Begriff, der eine Beſtimmung meines Zuſtandes iſt", oder: dasjenige „Verhältniß eines Objekts zu meinem Denkzuſtande", daß „ſeine Erkenntniß auch a posteriori möglich" und „in dem Context der geſammten Erfahrung enthalten" ſey. Es dürfe mithin die Verknüpfung aller realen Eigenſchaften in einem Dinge nicht als eine berechtigte Syntheſis angeſehen werden, weil uns 1) dieſe Realitäten nicht ſpezifiſch gegeben ſeyen und 2) nur die Erfahrung ein genügendes Criterium der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile biete, während jene Verknüpfung nur Gegenſtand einer Idee ſey. Außerhalb der Erfahrungseinheit eine Exiſtenz anzunehmen, ſey nicht unmöglich, aber „eine Vorausſetzung, die

wir durch nichts rechtfertigen können". Der einzige Fall, wo die Gefahr schwinde, des Dinges Existenz mit seinem Begriff zu verwechseln, nämlich wenn wir sie durch die reine Kategorie denken, lasse sie nicht von der bloßen Möglichkeit unterscheiden (eine Bemerkung, die von Schelling und Weiße weiter ausgeführt worden). Sobald man aber die wirkliche Existenz meine, nicht bloß den Begriff der möglichen Existenz, so werde durch dieselbe die reale Bestimmung des Begriffs nicht erweitert; — hundert wirkliche Thaler enthalten nicht mehr als ebensoviel mögliche, — denn Seyn sey nie reales Prädicat, weder als Copula noch als Existenz. Diese bloße Position eines Dinges habe mit dem Begriff des Wesens ganz und gar nichts zu thun, könne also auch an ihm nichts ändern, wenn sie unterbleibe.

So geordnet erscheint — abgesehen von der unkritischen Gleichstellung des cartesianischen Arguments mit den späteren Formen der Beweisführung — der Gedankengang consequent. Doch ist zunächst einleuchtend, daß Copula und Existenz nicht genügend unterschieden werden. Die Copula, wo sie entbehrliches Satzzeichen, ist Ausdruck eines analytischen Urtheils; wo sie in ihrer eigentlichen satzbildenden Bedeutung auftritt, ist sie synthetische Thathandlung des Satzsubjekt und Satzprädicat prädicirend verknüpfenden Ich-Subjekts. (Vgl. mit J. G. Fichte's, Fr. v. Baader's und K. Chr. Fr. Krause's Philosophie besonders Schelling's positive Philosophie (z. B. I, X, S. 17 f.) und die Einleitung in dem philologischen Werk von K. E. A. Schmidt: „Beiträge zur Geschichte der latein. und griech. Grammatik"; Halle 1859.) — Die Existenzprädicirung aber schließt allemal die Copula in sich und setzt das Prädicat „seyend" als reale Bestimmung grammatisch ebenso hinzu wie andere, synthetische oder analytische, Bestimmungen. — Soweit, was die Klarheit über die grammatische Form betrifft. Nun soll nach Kant das logische Prädicat von allem Inhalt abstrahiren; das reale Prädicat, die Bestimmung, den Subjektsbegriff vergrößern. Dies Berg rößern" soll nach Kant's sonstiger Terminologie überhaupt

durch synthetische Urtheile geschehen im Gegensatz zu den bloß erläuternden analytischen. Gerade die synthetischen Existenzialurtheile müßten dann diese „Vergrößerung" bewirken, während Kant im Gegentheil die wirkliche Thalersumme von der möglichen der Bestimmung nach gar nicht unterscheidet. Trotzdem sagt er nachher, bei empirischen Objekten, wie doch 100 Thaler sind, sey die Möglichkeit von der Wirklichkeit unterschieden, nämlich durch empirische Beziehung der letzteren auf meinen Denkzustand, als welchem die Wirklichkeit des Objektiven im Context der gesammten Erfahrung gegeben sey. Dies Gegebenseyn erweitert also den Begriff nicht bloß durch die Relation zu meinem Denken, sondern auch durch unser „Herausgehen aus ihm, um ihm die Existenz zu ertheilen".*) — Eine ähnliche Unklarheit ist folgende. Vorher hatte Kant das Prinzip der durchgängigen Bestimmung den „Inhalt" und nicht bloß die logische Form betreffen lassen, indem es durch Syntheseis aller Prädicate die Materie zu aller Möglichkeit biete, also die Existenz alles Besonderen bedinge: Inhalt nennt er hier die realen Prädicate sofern sie existiren —, die Realität in der Erscheinung (das was der Empfindung correspondire) gegenüber der bloßen (empirischen) Form, welche a priori gedacht werden könne. Andrerseits will er grade in der Existenz so wenig etwas Materiales sehen, daß sie ihm vielmehr bloß die Form einer Relation zum Denkzustand ausmacht, ähnlich wie er dem Ansich-seyn eines ideellen Wesens noch eine Existenz dieses Seyns als problematisch gegenübergestellt hatte, eine Modification, die das Wesen keinesfalls betreffen kann.

Ueberhaupt sollte die Beurtheilung der kritischen Theologie Kant's nicht, wie es von vielen Gegnern derselben geschieht, alle Mängel auf die Trennung von Denknothwendigkeit und

*) Daß diese Duplicität in Bestimmung des Seinsbegriffs, welcher einmal bloß in der modalen Position des gedachten Gegenstandes außer dem Begriff, dann wieder zugleich als Relation der Dinge und Qualitätkategorie der Realität gefaßt wird, auf den unverträglichen Gegensatz zwischen der transc. Analytik und der tr. Dialektik führe, zeigt Harms a. a. O. 218 — 221.

Seynswirklichkeit zurückführen; denn soweit deren Identität nicht eine unmittelbar-zweifellose ist, bleibt sie eben das Problem, zu dessen Lösung Kant's Kritik ihren unschätzbaren Beitrag geliefert hat; auch darf das spezifisch-ontologische Argument, ohne an Evidenz einzubüßen, nicht auf diese Identifizirung des Subjektiven und Objektiven gestützt oder gegründet werden. Vielmehr sind es die unberechtigten Denkformen innerhalb der subjektiven Denkformen und innerhalb der objektiven Seynsproblematik, an welche eine Bekämpfung Kant's anzusetzen hat. Psychologisch unberechtigt ist die Art der Scheidung zwischen aprioriſchen und aposterioriſchen Erkenntniſſen, logisch unhaltbar die Lostrennung jeder Syntheſis vom analytiſchen Urtheil;*) unklar die metaphyſiſche Isolirung des Dinges an ſich gegenüber den Phänomena, vollends verworren der Begriff des Transſcendentalen im Verhältniß zur empiriſchen Sinnlichkeit. Die Unhaltbarkeit dieſer dogmatiſtiſchen Methode, feſte Scheidelinien zu ziehen, als wären ſie, weil an den Anfang der Unterſuchung geſetzt, ewig unverbrüchlich und unüberſteiglich, — offenbart ſich dann gelegentlich an dem Extrem einer nicht minder unberechtigten Vermiſchung des zu Unterſcheidenden.

So in unſerm Falle. Die Erörterung ging aus von der ſtillſchweigend angenommenen Vorausſetzung, daß wenn wir das geſammte Erfahrungsgebiet diſtributiv vergleichen könnten mit dem problematiſchen Objekt (Ding), wir daſſelbe durchgängig beſtimmen, d. h. nach Inhalt und Form, nach Weſen und Exiſtenz erkennen würden, und daß das Streben danach, das Bedürfniß abſoluter Wahrheitserkenntniß ein allgemeines Attribut unſerer geiſtigen Natur ſey. Dieſen Vorausſetzungen entſpricht die Ausführung keineswegs. Zunächſt, warum fällt nicht dieſe geiſtige Naturbeſtimmtheit mit in die Wagſchale der Entſcheidung über die Wahrheit der Gottesidee, während angeblich nur ein praktiſcher

*) Vgl. ſchon Karl Chriſtian Friedrich Krauſe: „Abriß der Logik als philoſophiſcher Wiſſenſchaft", 1828, S. 111: „Alle Urtheile ſind an ſich analytiſch und nur hinſichts endlicher Weſen, auf endlichem Standort, ſynthetiſch."

Bestimmungsgrund von außen zur Entscheidung führen durfte? Der Grund ist, daß der Kritiker an Stelle der ursprünglichen Nichtunterscheidung von Wesen und Existenz eine so unbegründete Trennung statuirte, daß trotz rückfälliger Milderung das ganze Fundament ihm für endgültige Entscheidung ungeeignet erscheinen mußte. Er unterscheidet zunächst — mit Recht — das Seyn an sich, die transscendentale Bejahung, — von der empirischen Existenz, sodann diese von der Möglichkeit, nicht bloß formell als Kategorie, sondern inhaltlich in der Anwendung auf die transscendentale Idee selbst. Nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des Allbedingenden soll behauptet werden dürfen. Aber wenn Eine Kategorie anwendbar ist auf das transscendentale Objekt, warum nicht auch die andere? Die latitirende Antwort lautet: „Keine von beiden!" — und die Consequenz ist eine Vermengung von Möglichkeit und Wirklichkeit, indem auch die erstere, ganz gegen die ursprüngliche Annahme, als unanwendbar auf Gott erscheint: die „völlige Unwissenheit" berechtigt nicht einmal zur Annahme der Möglichkeit seines Seyns. Nicht einmal von der „Möglichkeit der Dinge überhaupt" sollen wir sprechen dürfen, und doch soll der Ort, wo Möglichkeit und Wirklichkeit ununterscheidbar, nur die reine Kategorie seyn, während die Forderung, von einer „Wirklichkeit der Dinge überhaupt" zu reden, doch den Schluß nahe legt, daß vielleicht auch das Wesen, „dessen Natur an sich schon ein Seyn ausdrückt", weil die Qualitätskategorie des Seyns im Gegensatz zum Nichtseyn auf seine Idee mit Nothwendigkeitsmodalität angewendet wird, auch die Möglichkeitsmodalität müsse auf sich beziehen lassen.*) Aber eben diese Seynsqualität und Einheitsquantität wird unüberbrückbar geschieden von der Wirk-

*) Zu einem ähnlichen Ergebniß führt die Beobachtung, daß Kant's Betonung des Gegensatzes von Ding an sich und Erscheinung im Grunde nur auf die von ihm perhorrescirte Hypostasirung der Kategorienunterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zurückführe. So gewiß demnach die Möglichkeit des Seyns Gottes behauptet werden darf, würde auch das Ansichseyn Gottes abgesehen von erscheinender Wirklichkeit nicht in Frage zu stellen seyn; ist wie die Möglichkeit so das Ding an sich nur ein sub-

lichkeitsmodalität. Dieſe, die Exiſtenz, wird vielmehr aufgelöſt in eine bloße — Relation! Nämlich in die Relation des objektiven Erfahrungscontextes zum denkenden Subjekt; womit zunächſt ein cauſales Wechſelverhältniß geſetzt wird zwiſchen der objektiven Welt und dem Subjekt, und eben dieſe Cauſalität und Wechſelwirkung bildet ſelbſt als Relationskategorie ein Beſtandſtück der ontologiſchen Idee, wie Kant ſie entwickelt: zuerſt ſcheinbar metaphyſiſch und logiſch zugleich, als Einheitsſubſtanz zur Mannigfaltigkeit des Weltphänomens, welch letzteres logiſch auf das erſtere ſchließen laſſe; dann aber, vorſichtig zerſpalten, bloß als logiſche Gedankenbegründung, Gott ſey als Grund, nicht als Urſache, zu denken und gelte als logiſcher Grund (höchſte Cauſalität) unſeres Weltgedankens, ohne darum ſchon Welturſache (oberſte Cauſalität) ſeyn zu müſſen im Sinne einer metaphyſiſchen Subſtanz. Die Vereinigung der oberſten mit der höchſten Cauſalität geſchieht dann ſchließlich durch eine ganz äußerlich motivirte (auf gut Glück probirte) Aneinanderkettung der ontologiſchen und kosmologiſchen Gedankenreihe.*)

Freilich Eine metaphyſiſch-cauſale Beziehung zwiſchen Gott und Welt ergiebt ſich ihm auf anderm Wege als eine naturgemäße, nämlich die mit der logiſchen identiſche, daß die Verſtandesoperation, welche das Mannigfaltige der Erſcheinung durch die Apperception verknüpft zur regulativen Einheit der höchſten Realität, aus ihrem eignen Daſeyn auf einen höchſten Verſtand ſchließen laſſe, womit bereits, wie es ſcheint, an die phyſicotheologiſche Gedankenreihe appellirt wird,**) eine dialektiſche Con-

jektiver Verſtandesbegriff, ſo darf zwiſchen dem in der bloßen an ſich ſeyenden Möglichkeit latitirenden und dem unter der Kategorie der Seynswirklichkeit vorgeſtellten Begriffsweſen kein Unterſchied mehr ſtatuirt werden. — Weiterhin kommt auch hierfür jene Mehrdeutigkeit in Kant's Beſtimmung der „Subſtanz" als „Ding an ſich" und als „Kategorie" in Betracht, auf welche F. Harms: Die Philoſophie ſeit Kant, S. 200. 188 hinweiſt.

*) Auch hier iſt an die gründlicher erörterte aber ähnlich beſtimmte Anwendung der Begriffe Grund und Urſache auf Gott, wie ſie Schleiermacher's Dialektik giebt, zu erinnern.

**) Ich meine die Anmerkung S. 462 (Kehrbach; Hartenſtein III, 400): „Dieſes Ideal des allerrealſten Weſens wird alſo ...., perſonifizirt, wie wir bald anführen werden u. ſ. f.

fundirung, welche die ſonſt von Kant gerügten Subreptionen gewiß überbietet und an Carteſius erinnert.

Wenn nun ſchon ehe Kant den Uebergang von der ontologiſchen allbedingenden Urmöglichkeitsidee zur kosmologiſchen Urnothwendigkeit macht, faſt ſämmtliche Verſtandesbegriffe als theils conſtituirende, theils aber wieder bloß problematiſche Faktoren in die Gottesidee eingewoben werden, warum zog der Kritiker nicht die Folgerung, die Idee von Gott ſey nicht bloß auf die eine oder die andere Weiſe entſtanden, ſondern durch eine geiſtig inſtinktive Verknüpfung aller Verſtandesbegriffe in einem Kategorienſchematismus?*) Finden wir ſchon mehrere verſchiedenklaſſige Begriffe in Kant's Analyſe der Gottesidee mit einander vereinigt (ſodaß z. B. mit Nothwendigkeit die Möglichkeit des Nichtſeyns der Wirklichkeit geltend gemacht wurde gegenüber dem Seyn einer Einheit als ſubſtanzieller Cauſalität in Relation zur Vielheit des Alls): ſo könnten die gegenſeitigen Beziehungen ſolcher und anderer Verſtandesbegriffe in's Unendliche vermehrt gedacht werden, wie die Zahl der Gedankenkategorien überhaupt ideell — d. h. nach Analogie einer vierten und weiterhin unendlich vieler Dimenſionen in der Geometrie — in's Unendliche vermehrt gedacht werden kann (etwa wie die Attribute in Spinoza's Subſtanz). Der Sprödigkeit des deiſtiſchen Gottesbegriffs gegenüber der Natur würde dieſe Auffaſſung entſprechen, wonach die Gottheit das Correlat unſerer Verſtandesfunktionen wäre, wie dieſe in ihrer gegenſeitigen Bezogenheit auf einander ein unendlich Mannigfaltiges von Beziehbarkeiten darſtellen. Gott als unendliche Geiſtigkeit gedacht würde der wahren Religionsſtimmung jedenfalls mehr entſprechen als die neuerdings von Wießner („Vom Punkt zum Geiſt." 1877. Die weſenh. u.

*) Das Einſeitige und Unberechtigte in Kant's Erklärung der Geneſis der Gottesidee hat ſehr ſcharf Schopenhauer gegeißelt, welcher am Schluß des I. B. der „Welt als Wille u. Vorſt." die ganze Erörterung Kant's über das „der Vernunft durchaus nicht nothwendige" ens realissimum aus ſeiner „Liebhaberei für architektoniſche Symmetrie" ableitet, wobei Kant „das Verfahren unſeres Erkenntnißvermögens gerade auf den Kopf ſtelle" (S. 602—604).

abſ. Realität d. Raums. 1877) inſcenirte Caricatur dieſer Idee, die Identifizirung Gottes mit der leeren, ſchattenhaften Unendlichkeit des Raums — ohne Geiſt, weil ohne jede Beſtimmtheit; — und auch mehr als Schopenhauer's vermeintlich conſequente Subſtituirung für die Kantiſche „groteske" „Erfindung" (Kritik der Kantiſchen Philoſophie [II. B. d. ſämmtl. W.] S. 603), wonach die Vernunft zuhöchſt zu dem allerallgemeinſten Begriff gelange, der „alles unter ſich, aber faſt nichts in ſich begreife". —

Freilich würde in einem ſo abgeleiteten Gottesbegriff, den wir als Conſequenz des Kantiſchen bezeichnen können, Eine grundlegende Kategoriencombination ſich ergeben, welche den ganzen Begriff wieder aufzulöſen droht und welche die Achillesferſe der Theologie des Johannes Scotus Erigena, des Nicolaus Cuſanus und aller conſequenten Neoplatoniker gleichermaßen bildet: die Relation nämlich zwiſchen den Qualitäten der Modalität des Seyns und des Nichtſeyns. Ein beide Umfaſſendes ſcheint undenkbar, obwohl Nicolaus von Cues das „Nichtſeyn Gottes die Nothwendigkeit ſeines Seyns" nennt (De apice theoriae, vgl. de Possest (Op. ed. Paris.) I, 178 sqq. Vgl. Weiße, philoſ. Dogmatik I, 331 ff.) und Erigena ein Supereſſenzielles in Gott ſtatuirt, in welchem Seyn und Nichtſeyn identiſch ſey (z. B. de divisione naturae I, 14. II, 28): und allerdings denken wir beide nebeneinander, ohne daß der Begriff des „Werdens", der „Entwickelung", als ausgleichende Vereinigung gelten könnte, weil er erſt aus beider Combination ſich ergiebt oder, wenn erfahrungsmäßig zuerſt — aus der Wahrnehmung — concipirt, doch nicht von gleicher Elementarität wie jene iſt. Dürfen wir nun ſagen, wenn die allbedingende Urmöglichkeit ein Seyn an ſich ſey, ſo dürfe doch die Möglichkeit ſeines Nichtſeyns behauptet werden? Schon nach Spinoza iſt das posse non existere eine impotentia, die Realität alſo eine Vollkommenheit wie bei Wolf das complementum zur bloßen Möglichkeit; in Kants tr. Dialektik aber iſt das Sein bloße Poſition außerhalb des Gedankens (im Unterſchiede noch von der Analytik), demzufolge kann auch

bei ihm mit der logiſchen Möglichkeit des Seins die reale des Nichtſeins zuſammen beſtehen, nicht aber das reale Sein mit der Möglichkeit des realen Nichtſeins eodem actu. — Oder wird nicht vielmehr der ganze Kategorienſchematismus Kant's von Grund aus zu nichte durch die einzig faßliche Auskunft, daß in letzter Inſtanz bloß das Nichtſeyn weggedacht, für bloße Vorſtellung erachtet werden könne, nicht aber die Urpoſition des Seyns, von welcher jenes erſt abſtrahirt worden und für welches die bloße Vorſtellung vom Nichtſeyn als Beweis gelten müſſe? Schon K. Chr. Fr. Krauſe rügt in ſeinen „Grundwahrheiten", daß Kant die Kategorien der Seynsart oder Modalität überhaupt und die der Daſeynheit insbeſondere nicht tief genug erforſcht habe (S. 381; vgl. P. Hohlfeld: „Die Krauſe'ſche Philoſophie." Jena 1879. S. 126). Andrerſeits hat nur Schopenhauer die gänzlich verunglückte Idee energiſch durchgeführt, neben der Sphäre des Seyns eine andere des Nichtſeyns in völliger Geſchiedenheit aufzubauen, wo dann naturgemäß die erſtere zum Schein, zum wahren Seyn die letztere wurde. Daß Kant an die Auflöſung der in dieſer Modalität latitirenden Kluft nicht weiter Hand anlegt, iſt einer der Punkte, in denen Hume nicht von ihm überwunden iſt.*)

Auf dem eingeſchlagenen Wege käme man ſelbſt von Kantiſchen Prämiſſen aus zu einem ontologiſchen Poſtulat rein theoretiſcher Natur; ihm ſelbſt hätte bei richtiger Ausgleichung ſeiner Erklärungen über Seyn, Exiſtenz, Realität dieſe naturgemäße Tendenz nicht entgehen ſollen, daß das Seyn in höchſter Inſtanz als ein nicht durch den äußeren Erfahrungscontext bedingtes ſondern als weſentliches gelten müſſe, an Einem Gedanken weſentlich und einzigartig hafte.**) An jener Stelle, wo Kant durchblicken ließ, daß wenn der ſubjektive Gedanke

*) vgl. meines Bruders Diſſertation: Kants Kritik an Humes Skepticismus 1880, und Kants Bedeutung auf Grund ſeiner hiſtoriſchen Vorausſetzungen, Feſtvortrag (zum 29. März 1881) von Dr. Max Runze.

**) Ueber die Nothwendigkeit, einen urſprünglichen erſten Begriff der Exiſtenz vorauszuſetzen vgl. Schuppe: Erkenntnißtheoretiſche Logik S. 167.

an das abſolute Seyn mit dieſem Seyn ſelbſt identiſch wäre, der Satz „Gott iſt", obwohl analytiſch, doch keine leere Tautologie zu ſeyn brauche, — bleibt es bei bloßer Andeutung, zufolge der dogmatiſchen Scheidung zwiſchen analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheilsform. Würde gegenüber dem als todtes und fertiges Dogma gedachten Urtheil der Fortſchritt in der Thathandlung des Urtheilenden überhaupt beachtet, würde demgemäß das wahre Urtheil als ebenſowohl analytiſch auswählende Syntheſe wie zugleich ſynthetiſch ſchaffende Analyſis erkannt, ſo ließe ſich vielleicht erwägen, ob nicht dem Gott Denkenden, indem er ſich klar werden will über ſeinen Gedanken, erſt die Gewißheit aufleuchten müſſe, ein adäquates Gottwiſſen könne, zunächſt unter dem Vorbehalt: „wenn Gott iſt", nur zu Stande kommen auf Grund eines adäquaten (theologiſch ausgedrückt: „verſöhnten" und „erleuchteten") von Gott-gewußt-Seyns und werde demgemäß die Gottesidee nicht anders offenbar als in der gleichzeitigen Erhebung des Gottesbewußtſeyns zur Gottesanbetung in Geiſt und Wahrheit. Sollte ſolche Abhängigkeit des religiöſen Vorſtellens von der religiöſen Ethik nachweisbar ſeyn und an der inneren Erfahrung eine genügende Stütze finden (was eingehender zu erörtern uns hier zu weit führen würde), ſo folgt freilich daraus, daß nach dem Maß mangelnder Frömmigkeit auch ein theoretiſcher Atheismus folgerichtig ſey, — und ſoweit die „Gottesfurcht" nur ein dunkles Sehnen darſtellte, auch die Gotteserkenntniß überwiegend problematiſch bliebe; es folgt aber auch, daß die wahre Idee Gottes, wenn ſie als Satzſubjekt analyſirt werden ſoll, eine zu adäquaterem Denkſubjekt ſich vertiefende Thathandlung in Anſpruch nimmt: alſo keine bloße Tautologie; — und daß gleichwohl in dieſem Urſubjekt, eben weil in deſſen Idee der Urtheilende ſein Selbſtbewußtſeyn (ſein cogito ergo sum) hat aufnehmen laſſen müſſen (zum cogitor a Deo), das Seyn enthalten iſt: keine bloße Syntheſis.

Wenn wir uns nun auch die weitere Ausführung dieſes Gedankens an dieſer Stelle verſagen müſſen, ſo möchte doch

erhellen, daß ſolche Perſpective ebenſo den ontologiſchen Pantheismus wie die reine Transſcendenzlehre ausſchließen würde. Der Gott denkende Gedanke würde ebenſo unterſchieden von dem als nothwendig gedachten Seyn Gottes wie unabtrennbar mit demſelben geeint. Das Vermögen, jenen Gedanken zu faſſen, würde hiernach als Anlage a priori gegeben ſeyn, ohne daß die Weckung (Erweckung) deſſelben zur Aufnahmewilligkeit der Mittheilungen a posteriori (der Offenbarung) entbehren dürfte. — Eine ſolche, auch den Pantheismus ausſchließende, Umbildung des ontologiſchen Beweisverfahrens zeigt uns die nächſte Entwickelungsepoche in ihren poſitiven Leiſtungen noch nicht. Gleichwohl hat dieſe Epoche die ſpeculative Geneſis der von Kant in ihrer problematiſchen Bedeutung gewürdigten Syntheſis in poſitiv erſchöpfender Weiſe zur Darſtellung gebracht.

II. Die genetiſche Darſtellung der Gottes Seyn ſetzenden Nothwendigkeit.

Bis zur Epoche der Vernunftkritik überwog die Methode, aus einem, ſei es kirchlich gegebenen, ſei es philoſophiſch combinirten Gottesbegriff das Daſein als ein Weſenselement analytiſch zu gewinnen. Nachdem Kant in ſeiner Theorie vom tranſcendentalen Ideal das Problem einer höchſten Syntheſis a priori als Geneſis der Gottesidee erläutert hatte, war zu erwarten, daß auch poſitive Verſuche zu methodiſcher Umbildung der früheren Anſelm-carteſianiſchen Beweismethode, die weder durch Spinoza's und Leibniz's verhüllte Syntheſis noch durch Mendelsſohn grundlegend modifizirt war, hervortreten würden. Solche Darlegung einer intellectuellen Nothwendigkeit, Gottes Seyn ſynthetiſch zu ſetzen, hat zuerſt Schelling verſucht.

1. Das metaphyſiſche Subjekt-Objekt.

Der Fortſchritt, den Schelling's Umbildung des ontologiſchen Arguments aufweiſt, liefert einen Thatbeweis für Kant's Behauptung, daß, um Gott als ſeyend zu erkennen, das bloß analytiſche Verfahren nicht genüge. Schelling erkannte die Hauptſchwäche der bisherigen Verkörperungen des Beweiſes in der inconſequenten Methode, einmal die wahre Gottesidee „als nicht bloße Idee, ſondern zugleich ewige Realität, nämlich die Einheit beider," erfaßt zu haben und daraus die Exiſtenz mit Nothwendigkeit herzuleiten, dann aber in der Beweisführung ſelbſt doch wieder beide Elemente zu trennen, die Einheit des Abſoluten wieder „zum bloßen objectiven Seyn zuſammenſchwinden zu laſſen, das Denken deſſelben aber ganz in das philoſophirende Subject hineinzuziehen" und ſo unvermerkt aus dem

ſubjectiven Denken des Philoſophen eine objective Realität Gottes durch täuſchende Reflexion folgern zu wollen.*) Während er alſo gegenüber ſolcher rückfälligen Verflachung der Einzigartigkeit ontologiſcher Beweisführung dem Gaunilo-Kantiſchen Einwurf Recht giebt („daraus daß ich mir einen goldenen Berg**) denke, folgt noch nicht, daß er wirklich ſey"), ſo fordert er für den wahren Beweis, den er für den Punkt der reinſten, philoſophiſchen Evidenz erklärt, eine auf ſyllogiſtiſche Vermittelung verzichtende, unmittelbare Erkenntnißart, die intellectuelle Anſchauung, vermöge deren wir in dem Weſen, das wir als Einheit aller fundamentalen Gegenſätze erkennen, auch die Identität von Denken und Seyn gewahr werden. Freilich iſt dieſer, auf dem Wege analyſirender Abſtraction gewonnene, dann ſynthetiſch mit dem ebenſo gewonnenen reinen Denken verknüpfte, endlich durch Analyſe wieder entbundene Seynsbegriff von dem Begriff der endlichen Exiſtenz ebenſo verſchieden wie die für ihn geforderte Erkenntnißweiſe von der Denken und Seyn ſtets trennend gegenüberſtellenden endlichen Reflexion. Denn Schelling will die Identität dieſes Seyns mit dem Denken als eine abſolute, ſomit als Indifferenz ihrer Beſonderheiten gedacht wiſſen. Auch die Differenz des Allgemeinen und Beſonderen reduzirt er auf die Gegenſätze von Idee und Seyn, und wenn ihm ſomit die ſpezifiſche Beſonderheit der höchſten Einheit eben darin beſteht, daß ſie zugleich ſchlechthin höchſte Allgemeinheit iſt, ſo will auch das in der Einheit enthaltene Seyn als ein das geſammte Denken einſchließendes Allgemeine gedacht werden. In dem Hinausgehen über den gewöhnlichen Exiſtenzbegriff knüpft dieſe Philoſophie an Fichte an; auch Fichte meinte, daß ein Beweis des Daſeyns Gottes aus dem Daſeyn der endlichen Welt und mit ſyllogiſtiſchen Operationen des endlichen Verſtandes

*) Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik (ed. 1802) I, 1. p. 39 ff. (Beweis, daß es einen Punkt gebe, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt eins ſind.)

**) Wahrſcheinlich ein aus Hume's „Enquiry concerning human understanding" entlehntes Beiſpiel.

unmöglich und widersprechend sey,*) — aber die Bedingung einer Erkenntniß des göttlichen Seyns lag nach ihm nicht sowohl in einer eigenartigen Erkenntnißweise, als vielmehr in der moralischen Erhebung zu jenem Standpunkt, wo „Religion und Moralität absolut Eins" sind.**) — Schelling seinerseits meint keineswegs auf die wissenschaftliche Verwerthung der Idee des ontologischen Beweises verzichten zu müssen. Er hat dieselbe namentlich auf seinem späteren Standpunkt, der in dieser Rücksicht nur die Consequenzen des früheren zieht, dahin modifizirt, es sey nicht vom Begriff Gottes auszugehen, um Gottes Existenz zu beweisen, — denn „es giebt keinen solchen Beweis der Existenz überhaupt," weil es 1. keine „Existenz Gottes überhaupt" und 2. keinen Beweis ohne Vermittelung giebt; — sondern von dem Begriff des bloß unzweifelhaft Existirenden, in welchem Gott noch nicht „als Er selbst, sondern als das schlechthin Allgemeine" ist, — solle man ausgehen um „umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existirenden zu beweisen."***) Den ersteren Weg hält Schelling für unmöglich wegen der das reflexionsmäßige Denken übersteigenden Absolutheit Gottes; indem er vielmehr bloß den Existenzbegriff voraussetzt, so kehrt er das Verhältniß von Hypothesis und Thesis um und erkennt die synthetische Methode offen an. Nicht Ausgangspunkt, sondern Produkt der ontologischen Beweisführung ist ihm die Idee, welche Gegenstand intellectueller Anschauung seyn soll; „a Deo implicito ad Deum explicitum."

Die Ausführung dieses Problems hat Schelling in zwei Modificationen versucht. Die erstere, besonders in der „Zeitschrift für speculative Physik" (1802) gegebene einfachere Darstellung ist folgende: Das Seyn in allem Realen, das Denken in allen Ideen finden wir durch Abstraction und er-

*) J. G. Fichte: Sämmtl. Werke V, S 216. —

**) a. a. O. V, S. 209. (210 – 218) vgl. S. 217: Die Sphäre unserer Erkenntniß wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was für uns dasein wird.

***) Einleitung in die Philos. d. Mythol. II, 1, S. 274. Philos. d. Offenb. II, 2. S. 159.

kennen in beiden den höchſten Gegenſatz, zunächſt zwar einen Gegenſatz zwiſchen reinen Begriffen, indem auch das Seyn zunächſt als reiner Begriff aufgefaßt wird. Dennoch repräſentirt der erſtere Begriff, das reine Seyn, den denkbar höchſten Grad deſſen, was wir als nicht bloß begrifflich zu bezeichnen ein Recht haben; von ihm als gewiſſeſter Idee gehen wir aus. Nun ſetzen wir durch nothwendige Syntheſis, daß dies unzweifelhafte Seyn jenes Weſenhaften in allem Realen eins ſein müſſe mit dem reinen Denken, das den Weſensgehalt aller Ideen in ſich concentrirt. Kann nun das reflectirende Denken aus ſich ſelbſt zu dieſer Gewißheit gelangen und iſt dieſe Einheit die Gottheit, ſo wäre allerdings aus dem Begriff des Seyns die Gottheit des Seyns und das Seyn der Gottheit erwieſen. Dieſe Einheit ſelbſt aber anders als blos negativ vorzuſtellen vermögen wir nur durch ein höheres Anſchauungsvermögen, ſodaß die analyſirende Zerlegung dieſer Einheitsanſchauung in die Faktoren, die uns zu jener Syntheſis drängten, nur durch ein Wiederherabſteigen in das reflexionsmäßige Vorſtellen möglich wird. — Unter allen bisherigen Vertreten des ontologiſchen Verfahrens kommt Spinoza mit ſeiner Gotteslehre dieſem Produkt Schelling'ſcher Methode am nächſten. Der Vorzug ſeines Gedankengangs vor dem Spinoziſtiſchen liegt in dem Verſuch einer methodiſchen Darlegung der von Spinoza bloß vorausgeſetzten Einheit der höchſten coordinirten Grundbegriffe Seyn und Denken in der Einen Subſtanz. Die organiſche Syntheſis, mittels welcher er das Seyn der höchſten Idee erweiſt, erwächſt ihm aus einer geſonderten Analyſe unanfechtbarer Grundbegriffe, während Spinoza eine willkürlich, ohne dialektiſche Vermittelung geſchaffene, — gewiſſermaſſen mechaniſche, Syntheſis einfach wieder in ihre Faktoren auflöſt und ſo ein Seyn findet, das er ſelbſt in ſeinen Begriff hineingezwängt. Im Uebrigen findet auf Schelling's Gottesbeweis die Kritik Anwendung, welcher Spinoza's Subſtanz verfällt, ſoweit ſie mit der Welttotalität identiſch iſt. Ueber dieſen Pankosmismus, dem das als weſenhaft vorgeſtellte Univerſum für die Gottheit

gilt, kommt Schelling in seiner Auffassung der ontologischen Wahrheit nicht hinaus: es bleibt entweder für die Welt kein gesondertes Seyn, wenn Gott das Seyn in allem Dasein und das Denken in allen Ideen ist, oder sofern doch das zu identificirende Seyn und Denken durch Abstraction von den realen Existenzen und den wahren Gedanken gewonnen wird, so ist nur die Einheit des empirischen Universums als eine relativ vollkommenste erweisbar, hingegen bliebe für ein absolut vollkommenes, von der Welt unterschiedenes Wesen keine Stelle. Würde Schelling's Identification des Allgemeinen mit der Idee, des Besonderen mit der Realität für die Beweisführung verwerthet, so würde eher ersichtlich werden, daß die Welteinheit jenes als absolut postulirte höchste Wesen nicht seyn kann, weil in der Weltidee das Allgemeine, das den logischen Umfang jedes Gedankens bildet, nicht congruent ist, sondern im entgegengesetzten Verhältniß steht mit dem Besonderen, als inhaltlicher Wesensindividualisirung; (wie denn z. B. die empirischen Individuen einer Thierspecies vergänglicher sind als die Art, diese mehr als die Gattung dem Nichtsein unterworfen ist u. s. f., die allgemeinste Weltposition endlich, das (chaotische) Seyn, ganz ohne jede Besonderheit gedacht werden kann, eben als chaotisches, und doch schließlich ebenso negirt werden darf (durch die Schöpfungs- und Weltuntergangs-Idee) wie das individualisirteste Einzelwesen). —

Hingegen trifft Schelling der Vorwurf nicht, den Fischer den Ontologisten insgesammt macht*), den Begriff vom Wesen mit dem wirklichen Wesen des Begriffenen verwechselt zu haben und deshalb fälschlich das im Begriff schon supponirte Seyn erschließen zu wollen. Vielmehr hat Schelling mit der postulirten Erweiterung des Seynsbegriffs zu einer das bloß ideale Seyn nothwendig überragenden Einheitsidee, auf welche einzigartige Idee das bloß gedachte Seyn über sich selbst hinausweise, eine neue Bahn eingeschlagen, die wenngleich der metho-

*) Friedr. Fischer: „Der ontolog. Beweis und seine Geschichte." Basel 1852.

diſche Beweisverſuch ihm nur unvollſtändig gelungen, ſeitdem allgemeinere Geltung gewonnen hat.

In ſeinen ſpäteren Vorleſungen und nachgelaſſenen Abhandlungen hat Schelling (namentlich in der „Einleitung in die Philoſophie der Mythologie")*) ein reicheres Material für den Nachweis eines einzigartigen, göttlichen Seyns aus der bloßen Seyns-Idee verwerthet, ohne aber über eine gewiſſe, der urſprünglichen ähnliche, Unklarheit hinauszuführen. Angelpunkt der Beweisführung iſt ihm die Differenz und Vereinigung zwiſchen dem im allgemeinen Seyn implicite enthaltenen Seyenden und dem aus dem Seyenden hervorgetretenen Seyn. Das Eine fordert das Andere, und dieſe Einheit iſt Gott als das Vollendetſeyende (τὸ παντελῶς ὄν). Denn auch als allgemeines Seyn ſei Gott nicht abſtract und ſchlechthin beſtimmungslos, ſondern als das Seyende, ſomit Vollkommene, Vollendete zu denken. Nur iſt Gott nicht Einzelweſen, ſondern ſeine Beſtimmtheit beſteht darin, daß er das allgemeine Seyende iſt. Jenes das „Seyende-Seyn" iſt alſo nicht das „Seyn Gottes überhaupt", ſondern nur die im reinen Denken geſetzte Totalität aller ideellen Vollkommenheiten, nicht etwa bloß eine Vollkommenheit im carteſianiſchen Sinne; ſoweit Gott nur das Seyende iſt, ſei er nur in der Idee geſetzt, ſei er wirklich das Sein, von welchem die ſcholaſtiſche Ontologie angenommen, daß es in die Idee eingeſchloſſen zu denken**). Sobald aber das von der reinen allgemeinen Exiſtenzvorſtellung aufgenöthigte Problem, wes Inhaltes dieſes „Iſt" ſey, in jene Idee des Seyenden eingeführt werde, ſo erreiche man den Begriff Gottes als deſſen, von dem nicht blos zu ſagen, daß er das Seyende, ſondern daß er das iſt, was das Seyende iſt.***) Wie kommen wir zu dieſen Elementen des Seyen-

*) Beſonders in dem poſthumen II. Theil; vgl. ferner: Philoſ. d. Offenbarung (Einleitung) und „Zur Geſchichte der neueren Philoſophie" XII, 17 ff.

**) Einl. in die Philoſ. d. Myth. S. 273. 274. 317.

***) S. 274. 587.

den? fragt er.*) Nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche. Den ersten Anspruch gedacht zu werden hat unter allem Allgemeinen das primum cogitabile, das reine Subject des nur an-sich-seyenden Seyns; Subject zu seyn ist das erste dem Seyenden Mögliche, denn „was immer Object, setzt das voraus, dem es Object ist". Als Subject kann es nicht das im aussaglichen Sinne Seyende seyn, sondern als das bloß wesende, „urständliche Sichseyn" nur mit Beraubung der gegenständlichen Art des außer-sich-seyenden Seyns vorgestellt werden; und eben diese στέρησις treibt mit metaphysisch-dialektischer Nothwendigkeit zum Setzen des außer-sich-seyenden objectiven Seyns: weil auch dieses zum ganzen und vollkommenen Seyenden, dem ewigen Bei-sich-seyn gehört. — So kommen wir vom Subjekt zum Objekt und von diesem zum Subjekt-Objekt. Aber auch dieses Subjekt-Objekt ist nur ein Element des Einen, welches Ist**), indem es das Subject, das Objekt und das Subjekt-Objekt ist; d. h. „diese Elemente, welche Prinzipien zu seyn scheinen konnten, sind zu bloßen Attributen des Einen herabgesetzt, das in ihnen das vollkommen sich Besitzende ist, ohne daß daraus folgt, daß es nicht auch in seinem Für-sich-seyn dies seyn würde". — Einerseits also wird als das genetische Urprinzip das reine Seynkönnen hingestellt, dieses Subjekt des Seyns, das μὴ εἶναι, welches nicht Nichtseyn (οὐκ εἶναι) sei, aber auch nicht das Urwesen des Aristoteles οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια, indem dessen Wesen nur im Actus bestehen sollte. Es ist das Seyende im Entwurf, die tiefste Potenz, der Mangel, in dem aller Anfang liegt und den Schelling früher als Hunger nach dem objectiven Seyn bezeichnet hatte (ein Ausspruch, der im Anschluß an Baader von Boehm entlehnt war und um den Schelling bittere Angriffe zu leiden gehabt hatte),***) — Die Idee des Seyenden.

*) a. a. O. S. 302. 288.

**) S. 317.

***) S. 294. Auch die πτωχεία τῷ πνεύματι erwähnt er in diesem Sinne.

Dieſe treibt mit immanenter Logik zur Annahme des objectiven Seyns in dem nämlichen Einen ſodaß dem — A des reinen Könnens ohne alles Seyn das + A als reines Seyn ohne alles Können gegenübertritt. Beide fordern ſich gegenſeitig. Deshalb genügt es eben nicht, Gott als das necessario existens zu beſtimmen; denn ſein nothwendiges Exiſtiren beſtehe bloß in ſeinem „das Seyende-Seyn" ohne ſein Wollen und Zuthun. Vielmehr ſey er als natura necessaria vorauszuſetzen, d. h. als das von ſeinem das-Seyende-Seyn unabhängige, freie In-ſich-Seyn-Können*). — Andererſeits aber bedarf es nach Schelling eines Uebergangs von der Idee zum Seyn nicht mehr, indem das reine Subject des Seyns als das im primum cogitabile, die reale Urmöglichkeit als das in der logiſchen Urmöglichkeit ſich unmittelbar Darbietende bezeichnet wird, womit die Einheit von Denken und Seyn ſchon innerhalb der reinen Subjektspotenz geſetzt wird, alſo die ſonſt geforderte Vermittelung nicht einmal mehr poſtulirt wird. Dementſprechend wird auch das objective „das-Seyende-Seyn" als Attribut bezeichnet, das nicht ein Seyn für ſich anſpreche, ſondern mit der Subjektpotenz zuſammen das Können von dem ± A, die Möglichkeit des Subjekt-Objekts bilden ſoll.**) Sodaß dieſes Subjekt-Objekt ſelbſt auch nur Potenz bleibt, auch nur einen der „drei Urſtoffe des Seyenden", des αὐτὸ τὸ ὄν, οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια darſtellt, welches aber ſeinerſeits auch noch nicht das Principium ſeyn ſoll, ſondern erſt in dem, was das Seyende iſt, ſeinen Zweck und ſein Princip hat, dem gegenüber alle anderen bloß mögliche Elemente ſind***). In dieſem „Es-ſelbſt-Seyn" ſcheint alſo deshalb das wahre (teleologiſche) Princip gefunden zu werden, weil es durch den in ſchwindelnde Höhe treibenden Exponenten der intellectuellen Anſchauung die dem Denken zuhöchſt noch faßbare Abſtraction iſt; während doch, wenn aus dem Gebiet der Reflexionsideen herausgetreten werden ſollte,

*) S. 317.
**) S. 318.
***) S. 319. 320.

einfacher und faßlicher die Sphäre des Persönlichen geltend gemacht werden könnte gegenüber der Reihe der mit bloß mechanischer Logik operirenden Schemata des Verstandes, — was durchaus entsprechen würde den sonstigen Resultaten der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie. — Hier also gilt als Maßstab das teleologische „Vollkommenseyn", welches als Speculationsprodukt den Ausgangspunkt für die Ableitung des Seyns bildet; vorher war es die dialektisch-genetisch vorauszusetzende Urmöglichkeit, welche als Möglichkeit unmittelbar Seyn und Denken identificiren, die Wirklichkeit aber erst aus dem dialektischen Motiv synthetisch setzen hieß. Oder, wie er sich weiterhin ausdrückt, für diese nur im Denken vorausgehende (λόγῳ πρότερα) Voraussetzung ist das Seyn, vermöge dessen das Seiende das πρώτως ὄν ist, das vollendete und befriedigende Ziel, indem es das schlechthin unzweifelhafte Seyn ist, das, wenngleich es ein resultativ Besonderes ist gegenüber der logischen Möglichkeitsallgemeinheit, doch nun den Anfang bilden soll für die Analyse des höchsten Princips. Dies fände eine scheinbare Lösung in der ursprünglichen Annahme, daß das Besondere der höchsten Einheit eben dieses sey, schlechthinige Allgemeinheit zu seyn, sowie die Identität des logischen primum cogitabile und des Seyn-könnens in der Urmöglichkeit nur so sich vereinigen läßt mit der Gegenüberstellung der letzteren und des reinen Seins, daß überhaupt eine schließliche Indifferenz aller Gegensätze, — jene „Nacht in welcher alle Kühe schwarz sind" (Hegel), — constatirt wird.

In dieser verlegenen Zwitterhaftigkeit der Ausführung scheint sich das Irrationale der Zumuthung kundzuthun, aus dem reflexionsmäßigen Denken durch vermeintlich wissenschaftliche Methode in eine intellectuelle Anschauung hinüberzuschreiten: das Vergebliche des erneuten und wieder gescheiterten Versuchs, mit klarer Reflexion eine Brücke zu schlagen zwischen einem inhaltsleeren Ausgangspunkt und einem die Gottheit als concrete Idee darstellenden Beweisziel. Mindestens ließe mit solchen Mitteln die ursprüngliche ontologische Idee nicht minder erfolgreich

ſich durchführen. Zum Beweis deſſen finde ein Satz hier ſeine Stelle, in welchem Schelling (in der Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten") ſein Ergebniß reſumirt: „Gott enthält in ſich nichts als das Daß des eigenen Seyns; aber dieſes, daß er Iſt, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas (das Alles-Seyende) wäre, d. h. ein Verhältniß zum Denken hätte, nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee" u. ſ. w.*) — Auch die Unterſcheidung zwiſchen dem Seyenden und dem Seyn führt der gewünſchten Entſcheidung nicht näher; bei Schelling wenigſtens fällt dieſelbe völlig zuſammen mit dem Unterſchied zwiſchen der Idee der abſoluten Realität und dem als real gedachten Seyn. Dieſes Seyn habe die Priorität in der Einheit des Denkens und Seyns. — Vielmehr aber könnte man umgekehrt das Seyn, ſoweit es nicht Seyendes iſt, (mit Hegel) als allerärmſte Abſtraktion, d. h. bloße Idee, bezeichnen, was auch Schelling gelegentlich zu thun ſcheint, wo er das Vollendetſeyn des allgemeinen Seyns in objectiv-idealiſtiſcher Weiſe für „die Idee ſchlechthin" erklärt.**) Ebenſo könnte man umgekehrt das „Seyende" als das wahrhaft Reale betrachten. Es iſt eben mit Schelling's Methode in der Beſtimmung dieſer metaphyſiſchen Grundbegriffe nicht auszukommen, und es erſcheint wie Eigenſinn gegenüber Fichte und Hegel, die Priorität des Seyns trotz ſeiner idealiſtiſchen Prämiſſen immer wieder geltend zu machen. Ebenſowenig leiſten die an Platon und Baader, aber auch an Hegel anknüpfenden Unterſcheidungen zwiſchen dem „nicht Seyn" (μὴ εἶναι) und dem Nichtſeyn (οὐκ εἶναι), zwiſchen dem In-ſich-ſeyn, Außer-ſich-ſeyn, Bei-ſich-ſeyn, dem reinen Seyn-können, dem actuellen Seyn u. a., — zum Theil eine Begriffsmythologie, die mit zurechtgelegten Begriffen operirt, als fertigen Größen, deren pſychologiſche Begründung und dialektiſche Vermittelung dem Leſer vorenthalten wird. An dem oben angeführten Satz von dem „Begriff aller Begriffe" iſt der nüch-

*) II, I. S. 587 (a. a. O.)

**) S. 274. 587. (Einl. in die Philoſ. der Mythologie, 2. Theil aus verſchiedenen Abhandlung beſtehend.)

terne Gehalt doch nur: 1. der von Kant entlehnte Gedanke, daß Existenz = Relation zum Denkenden sey; 2. der Fichte'sche Satz: Kein objectives Seyn ohne subjektives Denken; 3. die Idee Gottes enthält, richtig gedacht, das Daß des eigenen Seyns. — Das wäre freilich wenig Neues. — Kürzer hat Schelling in seiner nachgelassenen Abhandlung zur Geschichte der neueren Philosophie (XII, S. ff.) bei Gelegenheit der Kritik des Descartes sein eigenes Resultat dargestellt: Das, was ist, das Wesen, ist als Subject des Seyns ein prius gegenüber dem Seyn selbst, welches als Prädicat schlechthin das ist, was in jedem Prädicat eigentlich allein prädicirt wird. Es wird nirgends und in keinem möglichen Satz etwas anderes vorausgesetzt als das Seyn. Das, was ist, ist der Begriff κατ' ἐξοχήν, es ist aller Begriffe Begriff, denn in jedem Begriff denke ich eben nur das, was Ist, nicht das Seyn. Und doch ist es nicht Nichts, sondern auch Etwas, das Seyn selbst, αὐτὸ τὸ ὄν, — es ist das Seyn im bloßen Begriff, es ist das Seyn des Begriffes selbst, es ist der Punkt, wo Seyn und Denken eins ist. „In dieser Bloßheit muß ich es wenigstens einen Augenblick denken;" aber ich kann es in dieser Abstraction nicht erhalten, denn es ist unmöglich, daß was Titel, Voraussetzung, Anfang zu allem Seyn ist, nicht selbst existirend sey auch außer dem Begriff. Damit wendet sich der Begriff nun „unmittelbar", „eh' wir es uns versehen", in sein Gegentheil um: die vollkommenste conversio des Subjekts in das Objekt. Und mit solcher Gewalt stürzt der Begriff des nothwendig Seyenden auf das Bewußtseyn ein, daß es keinen Augenblick möglich ist, daß das, was Ist, als nicht seyend zu denken sey. Aber warum? Das Seyn des Seyenden kann nicht weggedacht werden, weil das Seyende als blind-Seyendes auf gar keiner Möglichkeit ruht, jeder Möglichkeit zuvorkommt, somit weder seyn noch nicht seyn kann (denn die Möglichkeit zu seyn schlösse auch die Möglichkeit nicht zu seyn in sich): also das als nothwendig seyend zu Denkende ist nie in der Möglichkeit zu seyn! Anstatt nun den hier offenbaren Widerspruch auch nur zu erörtern oder die Frage aufzuwerfen,

ob nicht die nothwendige Exiſtenz ebenſoſehr ausgeſchloſſen werde durch die Leugnung des metaphyſiſchen Seynkönnens wie es geſetzt werde durch das metaphyſiſche nicht Nichtſeyn Können (non posse non esse), folgert Schelling nur, daß „ſomit das Seyn, die Wirklichkeit, der Möglichkeit zuvorkommt," und erklärt den höchſten Sinn des ontologiſchen Arguments darin gefunden zu haben, daß „Gott als das Seyende ſelbſt nur zu beſtimmen ſey als das nicht Nicht-ſeyn-könnende, ſomit ohne allen Zweifel nothwendig Exiſtirende."

Freilich iſt nicht zu überſehen, daß dieſe Vorleſungen und Abhandlungen Schelling's urſprünglich nicht in der Form zum Druck beſtimmt waren, in welcher ſie edirt worden. Und andererſeits hat Schelling das Verdienſt, zuerſt in's Licht geſtellt zu haben, daß der erkennende Geiſt an den Gegenſatz des analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheils nicht ſchlechthin gebunden ſey, daß namentlich zur adäquaten Analyſe der Gottesidee eine mitwirkende ſynthetiſche Gedankenthätigkeit erforderlich ſey, die von der Bezugnahme auf ein nicht bloß Idee ſeyendes Seyn nicht Umgang nehmen könne. Aber zu gründlicher logiſch-pſychologiſcher Motivirung ſchreitet er auch da nicht fort, wo er die Wahrheiten verkündet, daß das reine abſtracte Daß kein ſynthetiſcher Satz ſey*) oder daß der Satz „Gott iſt das Seyende" kein Exiſtenzialſatz, ſondern ein Attributivſatz ſey.**) —

Den Gegenſatz zwiſchen der Priorität des wirklichen Seyns und der Seynsmöglichkeit hat von Schelling Chr. H. Weiße***) herübergenommen und durch größere Deutlichkeit im Ausdruck das Gewagte und Irrationale darin verſchärft. Weiße nimmt theils eine Wirklichkeit über der abſoluten Identität an, „eine Wirklichkeit, welche nicht die reine, ſchlechthin mit ſich identiſche Vernunftidee, d. h. nicht nur die Idee ſelbſt iſt"; †) andererſeits aber conſtatirt er „ein höheres Allgemeine über dem Begriff

*) a. a. O. S. 563 (Einl. in die Philoſ. d. Myth.)
**) S. 273.
***) Philoſophiſche Dogmatik oder Philoſophie des Chriſtenthums.
†) I, S. 331 ff.

Gottes, nämlich des wirklichen Gottes, der eben die Idee zu seinem logischen aber immanenten Prius hat."*) Demnach wäre „über" der Idee des metaphysisch deßhalb Möglichkeitsetzenden weil selbst wirklichen Gottes logisch die Idee der allgemeinen Möglichkeit zu statuiren, die nicht bloß in der erkenntnißtheoretischen Genesis unserer Gottesidee, sondern in Gott selbst als metalogisches Prius zu denken wäre. Abgesehen von der Unklarheit darüber, daß doch auch eine „logisch zu statuirende" Möglichkeit selbst ebensowohl die reale wie eine logische seyn könnte, — verbirgt sich in dieser Ausführung eine verhängnißvolle Nichtunterscheidung von logischem Umfange und logischem Inhalte, deren ausgleichende Vereinigung daher ebenfalls nicht angestrebt wird. Einerseits confundirt Weiße beide, indem ihm die absolute, höchste Identität (der allgemeinste Umfang) selbst nur als eine Idee gilt; andererseits trennt er sie, daher als das Prius über dieser immanenten Allgemeinheit dann die totale Wirklichkeit steht. Theils hat ihm der wirkliche Inhalt die logische Allgemeinheit zum Prius, theils die logisch umfassendste Idee den wirklichen Inhalt zur Voraussetzung, sodaß bei diesem innergöttlichen Wechselverhältniß die Forderung eines noch höheren Dritten über dem Metaphysischen und Metalogischen erwüchse, — eines Dritten, welches als Möglichkeit dieses Wechselverhältnisses einem der beiden den Vorrang gewährleisten müßte. Auch die bemerkenswerthen geschichtlichen Erörterungen, die Weiße (besonders über Nicolaus von Cues) bietet, rechtfertigen nicht diese Sanktionirung eines Widerspruchs, der bei Schelling wenigstens soweit erklärlich war, als er aus dem unvermittelten Uebergehen aus der genetischen in die dogmatische Methode entsprang, bei Weiße aber zu einem principiellen Fluctuiren geführt hat zwischen dem Vorwiegen des metalogischen und des metaphysischen Princips in Gott. Hätte Weiße daran gedacht, daß die metalogisch allgemeinste

*) a a. O. S. 311—315. 325. Vgl. desselben: Sendschreiben an J. H. Fichte über das philosophische Problem der Gegenwart, 1842. S. 148 ff.

Idee der Urmöglichkeit dem höchſten Umfang, die metaphyſiſch-teleologiſche des wirklichen Seyns, wie Weiße es denkt, dem höchſten Inhalt den Primat beimeſſen würde, ſo hätte er der Bahn ſich genähert, wo der Dualismus in einer Vereinigung beider zu verſöhnen geweſen wäre. Denn erſt die Auflöſung jenes höchſten logiſchen Gegenſatzes in der Gottesidee kann zur vollen Verwerthung des ontologiſchen Problems führen. Von dieſem Moment abgeſehen läßt ſich das geſammte Schelling-Weiße'ſche Verfahren unter conſequenter Ausſcheidung aller gekünſtelten Begriffshäufungen auf die einfachere Form reduziren, in welcher Schleiermacher das Problem aufgefaßt und wiedergegeben hat. —

2. Der Möglichkeitsgrund des Wiſſens.

Auch auf Schleiermacher iſt Schelling's Identitätsphiloſophie nicht ohne Einfluß geweſen.*) Wenn Schelling meinte, durch reine Syntheſis a priori aus der Idee des Seyns zur Anſchauung des vollendeten Gottesbegriffs ſich erheben zu können und dann den ſo angeſchauten als ſeyend zu erkennen, ſo leugnet Schleiermacher die Möglichkeit, — oder doch die wiſſenſchaftliche Verwerthbarkeit — ſolcher transcendentalen „Anſchauung", weil auch er das Seyn der Gottheit als ein von allem anderen Seyn Unterſchiedenes nicht begriffen, wohl aber poſtulirt wiſſen will. Schleiermacher zieht die Conſequenz der Schelling'ſchen Identitätsphiloſophie. Wenn das abſolute Seyn, welches als wirkliche Indifferenz des Denkens und des realen Seyns jeder Gegenſätzlichkeit enthoben iſt, ſchon dem an den Gegenſatz von Subjekt und Objekt gebundenen Denken unzugänglich iſt, ſo iſt es noch viel weniger zugänglich der „Anſchauung", welche in ihrem Oscilliren zwiſchen Denken und Wahrnehmen ohne „organiſche" Receptivität gar nicht wirkſam ſeyn kann.**) An dieſe Verein-

*) Vgl. Ulrici: Grundprinzip der Philoſophie-I und Bruno Weiß in Zeitſchrift f. Philoſ. 1879. B. 74. S. 54. Bender: Schleiermachers Theolog. I. S. 52. Quäbicker: Schleiermachers erkenntnißtheoretiſche Grundanſicht. Lipſius, Zeitſchrift f. wiſſenſch. Theologie 1869.

**) Schleiermacher: Dialektik. § 115. 116.

fachung der Schelling'ſchen Prämiſſen knüpft ſich ein wirkliches Heraustreten aus dem Idealismus, indem Schleiermacher das Selbſtändige des realen Seyns mit entſchiedener Abwehr jeder Verflüchtigung in bloß ſubjektive Vorſtellungsformen als dasjenige im Seyn definirt, wodurch es Princip des Zuſammenwirkens eines Aeußeren mit unſerem Inneren werde. Dadurch reducirt er das Problem des ontologiſchen Beweiſes auf das philoſophiſche Poſtulat, jene höchſte transcendentale Einheit des höchſten Gegenſatzes, ohne die kein Wiſſen möglich wäre, als problematiſche Idee apodiktiſch anzuerkennen, damit nicht die ſonſt perennirende Dualität unſeren Verſtand im leeren Myſterium belaſſe oder an ein ſtetes Schwanken zwiſchen Idealismus und Materialismus banne: wodurch in jedem Fall die Möglichkeit des Wiſſens in Frage geſtellt würde. Er geht nicht wie Schelling bloß von der Idee des Seyns aus, ſondern von der philoſophiſchen Betrachtung der Totalität des wirklichen Seyenden, wie es zunächſt als Vielheit dem erkennenden Bewußtſein gegeben iſt.

Die innere Wahrnehmung des Dualismus zwiſchen intellectueller und organiſcher Function im erkennenden Subjekte führt ihn zum Gegenſatz des Idealen und Realen als Bedingung für das Zuſtandekommen jedes Wiſſens und zur Vorausſetzung eines Einheitsgrundes beider, welcher als gegenſatzloſe Einheit zur Vielheit der Welttotalität das transcendentale Correlat bilden müſſe. Hierin liegt eine Vereinfachung der Schelling'ſchen Wendungen; auch Schleiermacher bedarf nach der dialektiſchen Analyſe des Problems keines näheren Beweiſes mehr für das Seyn Gottes, indem daſſelbe, ſoweit es bloß als Problem auch nur gedacht werden kann, ſich unmittelbar mit Nothwendigkeit ergiebt. Aber ihm kann der Begriff des abſoluten „Subjekt-Objekts", weil es „weder als Wiſſen das Seyn noch als Seyn das Wiſſen außer ſich haben kann,"*) nur in dieſem ſelber ſeyn, nicht in das menſchliche Intellectualvermögen eingehen, und ſo

*) Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre (Schweizer) §. 29. S. 16

verzichtet er auf eigentliche Gotteserkenntniß überhaupt und ſpricht ſich wie in ſeiner Glaubenslehre ſo auch in den philoſophiſchen Schriften gegen alles Beweiſen des Daſeyns Gottes entſchieden aus. Wenn er gleichwohl ein eigentliches Seyn Gottes in uns, in den Ideen und im Gewiſſen einräumt, ja Gott als „Beſtandtheil unſeres Weſens“ gegeben ſeyn läßt, ſo will er eben von dieſem „Seyn in uns“ das unbegreifliche Seyn an ſich unterſchieden wiſſen,*) welches wir auch im Gefühl als der relativen Identität des Denkens und Wollens nur „an einem Anderen,“ alſo nicht rein und adäquat aufzufaſſen vermögen.**) — Doch verſucht Schleiermacher (im Gegenſatz zu Schelling) in dem Recurs auf den ſelbſtändigen Character des religiöſen Gefühls eine reinliche Abgrenzung des philoſophiſchen Denkens über Gott gegen das fromme Bewußtſein von Gott zu vollziehen, wenngleich die Idee eines einigenden Hereinwirkens der abſoluten Einheit in die „relative“ Einheit des Gefühls nicht conſequent durchgeführt***) und die transcendentale Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins als Bewußtſein der ſchlechthinigen Abhängigkeit nur unvollkommen motivirt wird.†)

*) Dialektik §. 216.

**) S. 152. 153. Chriſtliche Glaubenslehre 1, S. 66. Vgl. Ulrici: Das Grundprincip der Philoſophie, Bd. I, S. 640 ff. und Beilage G. der Dialectik § 120 hrsgeg. v. B. Weiß im Anhang der Zeitſchrift für Philoſ. 1878, B. 73. S. 13 „Gott iſt nicht anders zu denken als in und unter einer beſtimmten Anſchauung, ſo wie auch auf religiöſem Gebiet er nicht anders zu fühlen iſt.“

***) Dahin gehört z. B. der bemerkenswerthe Ausſpruch, daß wir den Begriff Gottes inſoweit haben, als wir in der Identität des Denkens und Seyns ein Bild der Gottheit ſind (Dialekt. S. 322).

†) Vgl. meine Abhandlung: „Schleiermacher's Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von ſeiner Philoſophie“, 1877 S. 80. 81 — Es ſei mir geſtattet, auf einige der jene Arbeit beurtheilenden Beſprechungen, (aus denen theilweiſe zu lernen war,) zu erwidern: 1, daß in Schleiermachers Zeichnung der Idee des Abſoluten die Problemſtellung einer „poſitiven Identität“, welche als „Quelle“ alle „Gegenſätze aus ſich entwickelt,“ nicht völlig gleichwerthig iſt mit der Formulirung einer ſchlechthinigen Indifferenz, ſondern pſychologiſch-genetiſch mehr entſpricht jenem Begriff des abſoluten Einen ungetheilten Seyns oder der Krafteinheit, welche von dem Gegenſatz zwiſchen Begriff und Gegenſtand begleitet und deshalb verſchieden iſt von der abſoluten transcendentalen

Somit ist zu sagen, daß Schleiermacher Schelling's Fortschritt zur theoretischen Denknothwendigkeit eines göttlichen

---

Einheit, in welcher jener Gegensatz aufgehoben ist (vgl. Dial. § 148. 149), zeigt (versus Gottschick in Theol. Literaturzeitung 1878 Nr. 19. S. 474; vgl. Pünjer in Jenaer Literaturzeitung 1878; Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878. B. 21. H. 4): a) eine Vergleichung von Dialekt. § 135 ff. S. 465. 433. 407 ff. mit den Bemerkungen von Jonas S. 80 und S. 115 und wird b) bestätigt durch die gründlichen Untersuchungen der neueren Schleiermacherphilologie, (Bruno Weiß über Schleiermachers Dialektik in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik 1879 B. 74. S. 74 ff. B 75. S. 275 ff. 252 ff. 261). Zur positiven Identität kommen wir durch den intellectuellen Einheitstrieb, das positive monistische Erkenntnißstreben, welches die Welttotalität des Idealen und Realen zur Einheit verknüpft; erst die kritische Vorsicht, mit welcher Schleiermacher die möglichen Objekte des eigentlichen Urtheils abzugrenzen sucht gegen das Gebiet des transcendentalen Möglichkeitsgrundes alles Wissens, führt zu der Behauptung, daß über diesen selbst nicht mehr geurtheilt werden kann, weil in ihm die Voraussetzung alles Urtheilens und Begreifens postulirt wird, und daß derselbe mithin nur negativ, als Indifferenz (versuchsweise auch als „Nichts") bezeichnet werden dürfe. Dazu kommt eine schwankende Verhältnißbestimmung von Denken und Seyn, wie sie von B. Weiß a. a. O. S. 261 aufgedeckt ist. Während ursprünglich das Ideale und Reale parallel neben einander hergehen und nur im transcendentalen Urgrund eins seyn sollen, so tritt allmählich (besonders in Beilage E 1831) der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven so hervor, daß nicht das ganze Denken dem ganzen Seyn gegenübersteht, sondern das individuelle Denken dem Seyn und Denken außer ihm. Jetzt ist ein Subjekt im Spiele, welches mit allem auch sich selber begreifen will, — das Denken, welches alles erfassen will. So geht die Bestimmtheit des Gedankens deshalb verloren, weil der Denkende sein Denken mit in das All hineinsetzt, und ein Absolutes mit individueller Färbung gewinnt. vgl. Quäbicker S. 28.

2) Bezüglich der Bezeichnung von Schleiermachers Gottesidee als „Deismus," welche als „Schablone" incorrect sein mag, (vgl. Bender in philos. Monatsh. 1878, Gottschick a. a. O., Köstlin in Herzogs Realencyclop. 2. Aufl. B. V, 305, sub. v. „Gott." — Ich lehnte mich an eine Definition Kants in dessen leider so gut wie unbekannten „Philosophischen Religionslehre" [nach Vorlesungen von einem Unbekannten herausgegeben Leipzig 1817 bei Franz]; vgl. darüber Thilo in Zeitschr. f. exacte Philosophie 1865) kommt es mir hauptsächlich an auf die negative Abgrenzung gegen die vorschleiermacherschen Formen des Pantheismus, in dessen Begriffsbestimmung namentlich des spinozistischen (versus Zarncke's Literär. Centralblatt 1879, 6, 162) ich (S. 102—104) der trefflichen Characterisirung und Eintheilung von Franz Hoffmann in dessen Abhandlung über Theismus und Pantheismus (Würzburg 1861) mich anschloß. Der Unterschied zwischen Schleiermachers Weltanschauung und Spinoza-Schelling'schem Pantheismus ist evident; auch die

Seyns mit Kant's Verzicht auf Erkenntniß des Transcendentalen verbindet und wie letzterer über die bloß theoretische Begründung der Gottes-Gewißheit hinaus in ein anderes Gebiet verweist, aber nicht, wie Kant, auf das moralische, sondern auf das specifisch religiöse. Auch darin liegt ein Unterschied, daß nach Kant der Grund für die Unerkennbarkeit Gottes in unserer subjektiven Unfähigkeit liegt, rein metaphysische Wahrheiten überhaupt theoretisch zu erkennen, nach Schleiermacher dagegen überwiegend in dem einzigartigen Problem der Gottesidee, welches allen anderen denkbaren Erkenntnißobjekten incommensurabel sei.

So wichtig Schleiermacher's Gotteslehre für die Entwickelung der ontologischen Voraussetzungen geworden ist, so erscheint doch der eigentliche „ontologische Beweis"*) bei ihm in einen des Namens „Beweis" kaum noch würdigen Rest zusammengeschmolzen. Hingegen hat die ursprüngliche Form dieser Beweisführung seit Cartesius' Zeiten wohl Niemand so allseitig und einsichtsvoll zu würdigen gewußt als Hegel, freilich auf Grund einer Weltansicht, welche das Seyn überhaupt als Produkt des logischen Gedankens faßte und deshalb mit der Rehabilitirung der Anselm'schen Conception leichtes Spiel hatte.

3. Die Selbstentfaltung der logischen Idee.

Hegel erkennt den ontologischen Beweis, allerdings ohne strengere Unterscheidung seiner verschiedenen Formen, im Wesentlichen an und tadelt nur 1., daß die innere Harmonie der ver-

---

natura naturans des Johannes Erigena konnte Schl. als pantheistisch abwehren (Dial. S. 168). Nach B. Weiß (S. 65 B. 76) steht das Absolute der Schleiermacherschen Speculation über der Pantheistenidee, verneint und bejaht mit allen auch sie und ist größer als sie, obwohl für die Erkenntniß Nichts. — Sucht man nach einer der Schleiermacherschen relativ congruenten Gotteslehre, so möchte sich (sit venia dicto!) die einzig analoge Weltanschauung in dem chinesischen Taoismus des Laotse finden.

*) Dialect. § 188. S. 121. Gesch. d. Philosophie S. 186. 187 vgl. Bruno Weiß: Beilage G. der Dialectik in Zeitschrift f. Philos. 1878, B. 73, Beilage S. 10 § 96: Nach einer andern Art der Existenz des Absoluten fragen, heißt in das absolute Nichts gehen und ist das eigentlich Transcendente. Es wird nothwendig jeder Versuch dieser Art, indem er Erweiterung sein will, nur Beschränkung.

ſchiedenen Realitäten unter einander nicht bewieſen werde, und 2., daß ſchon von Anſelm die Einheit von Denken und Seyn in Gott bloß als Vorausſetzung behandelt worden, während dieſelbe als Reſultat des ſich ſelbſt begreifenden Begriffs hervorgehen müſſe; er ſtimmt alſo hierin der Anforderung bei, welcher die Methode Schelling's zu entſprechen ſuchte. Hegel widerlegt nun namentlich den Entwurf, das Seyn könne als ſolches nicht im Begriff enthalten ſeyn, alſo auch nicht aus demſelben gefolgert werden, indem der Begriff ſtets derſelbe bleibe, ob ihm ein Seyn entſpreche oder nicht. Wenn nun Kant dies mit den hundert Thalern „plauſibel gemacht" habe, ſo entgegne er, es handle ſich hier nicht um einen Begriff; hundert Thaler oder irgend eine Verſtandesbeſtimmtheit im Kopfe oder eine abſtract ſinnliche Vorſtellung wie Blau ſeyen keine Begriffe. Der wahre Begriff bewähre ſich darin, daß er ſich in ſeiner Allgemeinheit negirt, ſich durch eigenes ſubjektives Thun beſondert, beſtimmt, dann wieder dieſe objektive Verendlichung ſeiner ſelbſt negirend aufhebt und durch dieſe Negirung identiſch mit ſich iſt. Jenes negirbare Allgemeine ſeiner ſelbſt iſt aber das Seyn, die an und für ſich begriffloſe Unmittelbarkeit des Begriffs: dieſes Seyn wird durch die ſubjektive Thätigkeit des Begreifens aufgehoben, dann aber durch die Selbſtobjectivirung und die aus der Negirung auch dieſes Objekts entſpringende Identität mit ſich als Reſultat, nämlich als Material zur Realiſirung des wahren Begriffs, wiedergewonnen. Somit iſt der Begriff dieſe Thätigkeit, das Seyn identiſch mit ſich zu ſetzen, und dieſes alſo iſt vom Begriff unabtrennbar. Der Begriff ohne Seyn iſt ein Einſeitiges und Unwahres, denn er iſt ſelbſt dies, ſeine Einſeitigkeit, die in der bloßen Subjektivität liegt, aufzuheben: „es iſt bloße Meinung, wenn man das Seyn vom Begriff entfernt zu haben glaubt." Aber während alle endlichen Dinge, weil ſie ihre Begriffsnatur erſt von dem an und für ſich ſeyenden Begriff erhalten, dem Begriff nicht entſprechen, ihre Endlichkeit vielmehr darin beſteht, daß „der Begriff und die Beſtimmung des Begriffs und das Seyn des Begriffs nach der

Beſtimmung verſchieden iſt", — ſo iſt Gott der reine Begriff als ſolcher, die abſolute Thätigkeit, durch die Negation ſeiner Beſonderung identiſch mit ſich zu ſeyn. „Gott als Geiſt oder als Liebe iſt dies, daß Gott ſich beſondert, den Sohn zeugt, die Welt erſchafft, ein Anderes ſeiner und in dieſem Sichſelbſt hat, mit ſich identiſch iſt." — „Der Begriff des Geiſtes iſt der an und für ſich ſeyende Begriff, das Wiſſen." Dieſer Begriff in ſeiner ewigen Thätigkeit, das Seyn identiſch mit ſich zu ſetzen, iſt der „Begriff Gottes in ſeiner ganzen Freiheit;" dieſer Begriff iſt „identiſch mit dem Seyn."*)

Indem Hegel Gott als Geiſt faßt, als immanente Bewegung, oder, wie er ſagt, „Proceß ſich ſelbſt zu objektiviren," ſo entgeht er dem Verhängniß Schelling's, ſich mit der geſuchten Einheit von Denken und Seyn ſchließlich in dunkler Unterſchiedsloſigkeit verlieren zu müſſen. Schelling gegenüber — namentlich der einfacheren Ausdrucksweiſe ſeiner früheren Periode — bleibt der Einwand möglich, wie im abſoluten Denken die Identität mit dem abſoluten Seyn unmittelbar enthalten ſey, indem ſie, „eh' wir's uns verſehen, mit Gewalt auf uns einſtürzt," ſo könne auch dieſes vermeintliche Seyn als reines Denken, bloße Begriffsabſtraction, gefaßt werden, weil es von dem Denken nicht unterſchieden werde. Die unerklärte, weil unvermittelte, Ableitung endlicher Unterſchiedenheiten aus der unendlichen Unterſchiedsloſigkeit würde (auch bei Schleiermacher) zur Kehrſeite haben, daß wir in der göttlichen Einheit ebenſowohl reines Gedankenbild ohne Seyn, wie reines Seyn ohne intelligibeln Inhalt vorſtellen dürften: Hegel hingegen will die Einheit von Seyn und Begriff ſo faſſen, daß „auch beide Seiten in ihm unterſchieden ſind,"**) daß ſie aber „die abſolute Thätigkeit iſt, ſich ewig hervorzubringen." Durch ſolche immanente

*) Religionsphiloſophie II, S. 472—475. 479—482. Vgl. Geſch. der Philoſ. III, 164 ff. (1. Aufl. 1836). Logik (Encyclopädie VI) 110—113. 175 ff. Religionsphiloſ. II, S. 173—175.

**) Religionsphiloſophie II. (Abhandlung über die Beweiſe für das Daſeyn Gottes), S. 482.

Lebendigkeit des objektiven Gottesbegriffs ermöglicht Hegel ebenfalls eine subjektive Vermittelung des bloßen Reflexionsdenkens zum unendlichen Denken; Schelling konnte dieses, was Hegel „Erhebung zu Gott" nennt, nur durch einen Sprung gewinnen, während Hegel die typisch-organische Vermittelung alles Endlichen für das Erfassen des Ewigen richtiger zu würdigen und in genetischer Methode darzustellen im Stande war. Hegel's ontologisches Resultat ließe wenig gegen sich einwenden, wenn nicht der (von Hegel nicht verhehlte, aber nur im conträren Sinn verstandene) Satz des „Widerspruchs" die Möglichkeit des Zweifels und damit die Nothwendigkeit nahe legte, näher zu begründen, weshalb das in dem „an sich" wahren Begriff gedachte Seyn nicht dennoch in Wirklichkeit als Nichtseyn sich herausstelle, d. h. ob nicht Wahrheit und Wirklichkeit möglichenfalls inkongruent seyn könnten. Oder wie Schelling*) die Verworrenheit Hegel's rügt: er verwechsele die Sätze „Gott ist nothwendig das Seyende" und „Gott ist das nothwendig Seyende".**) Diesen Einwurf, ob denn die gedachte Wahrheit des nothwendigen Seyns das an sich nothwendige Seyn darthun könne, — würde man in Anlehnung an Hegel'sche Ideen so zu entkräften versuchen können, daß man den wahren Begriff nicht bloß von „Vorstellungen" und „Verstandesbestimmtheiten", wie Hegel thut, sondern vor allem von „falschen", „irrthümlichen" Begriffsbildungen unterschiede und so zur Differenz gelangte zwischen der in sich widerspruchsvollen bösen Weltwirklichkeit, sowie der entsprechenden irrthumsfähigen Denkform, welche ihrem wahren Ideal nicht entsprechen, und zwischen der göttlichen Substanz, die jeden „Widerspruch" ausschließt, deren Wahrheit zugleich Seyn seyn müsse und demgemäß ein höheres Vermögen, die „Erhebung", in uns voraussetze, in Kraft dessen

*) Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie. I, X. S. 65. 66.

**) Hingegen trifft der andere Vorwurf nicht zu („daß es der Idee Gottes widerstrebe, bloße Potenz zu seyn, sey doch nur aus dem traditionellen Gottesbegriff entlehnt"); denn der richtige Gottesbegriff gilt hier eben als voraussetzbar, wenngleich nicht als bloße Voraussetzung.

wir truglos erkennen können. Beide unterscheidet Hegel so wenig, daß seine Beweisform auf das Universum als mangelhafte Wirklichkeit anwendbar und damit hinfällig wird. Nicht also weil unser Begriff von dem logischen Weltproceß wahr ist, muß dieser auch wirklich seyn, sondern sofern der logische Proceß ebenso wie alles Seyn in Gott wurzelt und deshalb als ansichseyender Begriff auch in uns eine Erhebung zu dieser wahren Denkform zu schaffen vermag, dürfen wir die Identität von Wahrheit und Wirklichkeit in Gott setzen. Dahin geht jenes Anselm'sche Dictum: „Si invenisti Deum esse veritatem, quomodo intellexit anima hoc nisi videndo lucem et veritatem per lucem tuam et veritatem tuam!“ (Proslog. 14), und und eben darin wurzelt auch der formell vitiöse Recurs des Descartes auf die Abhängigkeit des Gottesbegriffs von seinem objektiven Correlat, von Gott selbst. Denn es ist allerdings ein völlig einzigartiges Verhältniß, das dieser Begriff zu seinem Gegenstande hat, indem hier der frei Begreifende, falls er richtig begreifen will, die absolute Abhängigkeit der begreifenden Activität von dem Problematischen, daß er eben begreifen will, anerkennen und als Maxime in seinen Willen aufnehmen muß.

Die Unmöglichkeit, Gott von außen, d. h. anders als durch Gott zu erkennen, führt von der bloß problematischen Conception der Gottesidee zur Ausschau nach einer Selbstoffenbarung Gottes, denn nur „In Deinem Licht sehen wir das Licht“: eine Wahrheit, auf die in neuester Zeit Dorner hingewiesen hat. Nach Hegel hingegen ist die Vernunft die Gewißheit des Bewußtseyns, in sich selbst schon „alle Wahrheit und alle Realität zu seyn“.

Wenn wir Schelling's Gottesbegriff resümirend als den des metaphysischen Subjekt-Objekts bezeichnen können, in welchem das Seyn die Grundbestimmung bilden soll, während umgekehrt bei Hegel die logische Idee aus sich heraus den Widerspruch des Nichtseyns als einen aufzuhebenden erst setzt, — so liegt zwischen beiden die Ontologie Schleiermacher's, nach welchem die Idee des Wissens zur Forderung einer vollkommen iden-

tiſchen Einſetzung von Denken und Seyn führt. Um dieſe drei Heroen der Philoſophie ſchaaren ſich faſt alle ſpäteren Bearbeitungen des Problems, ſoweit nicht Kant als das alleingültige Muſter angeſehen wird.

In der nachhegelſchen Speculation ſind weſentlich neue Geſichtspunkte für unſer Argument nicht mehr geltend gemacht worden. Mit Ausnahme weniger ſelbſtſtändiger ſyſtematiſcher Leiſtungen aus neueſter Zeit hat das Argument faſt nur eine kritiſche, bisweilende anerkennende, meiſtens abwehrende Berückſichtigung gefunden, welche wir in ihren einzelnen Vertretern, ſoweit ſie vorzugsweiſe die urſprüngliche Hauptform des Beweiſes behandeln, in einem früheren Abſchnitt bereits zu prüfen verſucht haben.*)

*) S. 35. ff. Von weiteren Monographien, die mir inzwiſchen zugänglich geworden, iſt nennenswerth:

1) A. Stoeckl's (Münſter) Antrittsrede De argumento ut vocant ontologico quo existentia dei demonstrari solet (1862), welche auch auf Hegel, wenngleich nicht auf Mendelsſohn und Schelling Rückſicht nimmt und beſonders nachweiſt, wie die mit der Gaunilo'ſchen völlig übereinſtimmende Kritik des „Divus Thomas" an Anſelm's Beweisführung für das fernere Mittelalter und bis auf Carteſius hin maßgebend war und jede Fortentwickelung des Arguments abſchnitt; wenn aber Thomas (beſ. contr. Gentil. I, 10. 11) behaupte, der endliche Intellect könne Gott nur aus den Wirkungen erkennen und das Argument gegen die eines Offenbarungsbeweiſes nicht zu bedürfen Meinenden ganz richtig als unzulänglich kritiſire, ſo ſey doch die wiſſenſchaftliche explicatio sive evolutio des unmittelbar durch ſich evidenten Satzes „Deus est", falls nur auch die empiriſchen Beweiſe vorausgeſetzt werden, als Zuſammenfaſſung und letztes Glied in der Kette aller übrigen wünſchenswerth, wenigſtens als eine argumentatio quasi superabundans, wodurch die anderweitig gefundene volle Idee Gottes als eine das nothwendige Seyn einſchließende abſchließend explicirt werde.

2) E. Herwig's Roſtocker Promotionsſchrift „Ueber den ontologiſchen Beweis" (Berlin 1868), welche namentlich im Anſchluß an Spinozas Beweisführung den Nachweis verſucht, „daß es bisher nicht gelungen iſt, dem ontologiſchen Beweiſe bei einer andern als pantheiſtiſchen Weltanſchauung Geltung zu verſchaffen." Auch nach Herwig hat Anſelms Beweisführung als Expoſition des religiöſen Gemüthsinhalts philoſophiſche Geltung (alſo ähnlich wie nach Stöckl und Rémuſat a. a. O.), wenngleich die Begriffsbeſtimmung des minor verfehlt ſey.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

C. Die neueſten poſitiven Ausgeſtaltungen des Arguments.

Das von den meiſten nachkantiſchen Vertheidigern des Beweiſes aufgenommene Problem, die Denknothwendigkeit Gottes logiſch und pſychologiſch darzuthun, ſucht O. Pfleiderer*) in der Form zu löſen, daß die Syntheſis des Denkens und Seyns, die urſprüngliche Einheit des vernünftigen Geiſtes mit dem Seynsgrunde der Natur — alſo das von Schleiermacher betonte Poſtulat — combinirt wird mit der Analyſe nicht ſowohl des Gottesbegriffes als des begreifenden Geiſtes ſelbſt. Wegen dieſer Verbindung gebührt dem Entwurf Pfleiderer's eingehende Berückſichtigung, zumal ſowohl dieſe an Hegel anknüpfende wie jene erſtere Methode in einer von den üblichen Fehlern weſentlich gereinigten Anwendung erſcheint. Zunächſt wird der Schluß vom Geiſt auf den Geiſt für ſich verfolgt, ausführlicher nachher die Syntheſis erörtert. Nicht inſofern ſoll ſich aus dem Daſeyn des Menſchengeiſtes das Seyn Gottes ergeben, als daſſelbe im menſchlichen Denken über Gott unmittelbar und ipso facto gegeben ſey, wie Strauß Hegeln interpretirt hat; ſondern weil das Daſeyn des Menſchengeiſtes, aus bloßen Natururſachen nicht erklärbar, ein der letzten Natururſache entſprechendes Geiſtesprincip als ebenfalls ſeyend vorausſetze. Schon das Denken iſt ein geiſtiger Act, in welchem der Menſch ſein Hinausſeyn über die Sinnenwelt durch die Negation des Außereinander alles materiellen Mechanismus unzweideutig

*) Religionsphiloſophie auf geſchichtlicher Grundlage 1878. S. 386. 402—407.

kund giebt. Der Grund des menſchlichen Geiſtesactes kann alſo nur im unendlichen Geiſt liegen als dem einzigen Prinzip, das, abgeſehen von der materiellen Natur, vorauszuſetzen iſt und auch dieſer ſelbſt zu Grunde liegt.

Geben wir dieſer Folgerung eine der urſprünglich ontologiſchen Beweisart Rechnung tragende Wendung, ſo ließe ſich zugeben, daß das intellektuelle Suchen und Finden ſolchen Princips ein (nicht das) Suchen und Finden Gottes ſey; iſt umgekehrt die Idee Gottes erfaßt, ſo muß ſie als das Princip alles Seyenden wie des vernünftigen Geiſtes erkannt ſeyn. Auch wenn dieſe Gottesidee nur eine nicht willkürliche Fiction, aber naturgemäße Production des Geiſtes iſt, — ganz abgeſehen davon, daß ſie weiterhin auch als nothwendige Vorausſetzung jedes zuſammenhängenden vernünftigen Denkens ſoll erkannt werden, — ſo läßt ſich ſchon weder von dem Begreifen jener Idee noch von dem Reſultat dieſes Begreifens, dem Gottesbegriff, das Seyn trennen: Das Seyn deſſen im Allgemeinen, wodurch der einzelne begreifende Geiſt allererſt möglich iſt, das Seyn des Geiſtes abgeſehen von dem einzelnen Geiſt. Bei allen anderen Begriffen ließe ſich das Seyn des begreifenden Denkens losgelöſt denken von dem Seyn ſeines Inhaltes, hier aber würde dieſer *χωρισμός* zu einer tautologiſchen Disjunction führen (entweder der ſich begreifende Geiſt oder das Sichbegreifen des Geiſtes iſt); dem poſtulirten Princip käme eben deshalb das Seyn zu, weil es mit Rückſicht auf das Seyn erſt poſtulirt wird. Wenn nun ſchon mit jedem Begreifen eine Intention auf das Erfaſſen jenes Princips (des Anſichſeyenden) gegeben iſt, ſo wird mit dem Begriffenhaben dieſes Princips ſelbſt die Ueberzeugung von ſeiner Unumgänglichkeit um ſo unlösbarer verknüpft ſeyn. — Nur dürfte nicht überſehen werden, was ſchon bei Carteſius zu rügen iſt, daß die Anwendung des Cauſalitätsgeſetzes, wonach ein Etwas ſeyn muß, weil ein beſtimmtes Anderes iſt, auf die Vorſtellung des Geiſtes nicht ohne Weiteres ſolche Anwendung findet wie auf Gegenſtände der Anſchauung. Stoff kann nur aus

Stoff werden, — erst ein Sprung aus dem Erfahrungsgebiet heraus führt zur Schöpfungsidee. Daß das Causalgesetz zunächst Anwendung auf das Erfahrungsgebiet hat, ist nicht zu bezweifeln; ob der naturgemäße Versuch, auf weitere Gebiete es anzuwenden, berechtigt sey, bleibt vor der Hand discutabel. Sogar Descartes' paradoxem Zirkel, das höchste Wesen könne nicht als Urheber einer illusorischen Gottesidee gedacht werden, deshalb müsse unsere Gottesidee wahr seyn, — liegt das Richtige zu Grunde, daß die geistige Idealität unseres Wesens zurückweist auf eine entsprechende geistige Causalität; aber solche Idee eines Urgeistes ist uns zunächst nur als mögliches Problem aufgegeben.

Hingegen kann die Kategorie des Allgemeinen und der logischen Möglichkeit, von dem das Einzelne Specialanwendung sey, von geistigen Dingen schon logisch nicht weggedacht werden, muß somit auch auf das Seyn des Geistes anwendbar seyn. Auch Kant giebt theoretisch zu, daß zwar empirische Erkenntniß ohne Denken durch Kategorien nicht möglich sey, daß dagegen, wenn ich „alle Anschauung weglasse, doch noch die Form des Denkens, die Art dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung seinen Gegenstand zu bestimmen, übrig bleibe" und daß sich die Kategorien insofern weiter erstrecken als die Anschauung, weil sie Objecte überhaupt zum Gegenstande haben können (Kr. d. reinen V. 4. Aufl. Riga S. 309); erst in praktischer Rücksicht läßt er die Vernunft selbst auf den Begriff einer obersten Weltursache nach moralischen Gesetzen hinleiten. — Es fragt sich indeß, ob die Gottesidee völlig spontan und naturgemäß zu Stande kommt und ob das Ergebniß ihrer begrifflichen Fixirung als Geistesprincip solchem geistigen Naturdrange entspricht, ob namentlich ein positives Erkennen dieses Princips in die Reihe wissenschaftlicher Probleme fällt. Die Beantwortung der ersteren Frage ist Sache der Religionsgeschichte und wird hier auf Grund der neueren Literatur über den Ursprung der Religion als bejahend angenommen werden dürfen; in der psychologischen Analyse des Gottesbewußtseyns dagegen herrscht so

große Meinungsverschiedenheit, daß bei Beurtheilung jeder fremden Gedankenreihe größte Vorsicht geboten ist.

Wenn man die Gottesidee vom rein geistigen Standpunkt aus verstehen zu müssen glaubt, so schließt dies eine Unterscheidung zwischen dem sittlichen und dem intellektuellen Selbstbewußtseyn nicht aus. Im moralischen Beweise läßt nun Pfleiderer eigentlich nur diejenige Schlußweise gelten, welche auf Gott als geistigen Gesetzgeber führt, während die andere Beweisart, einen Weltregenten als gemeinsamen Grund des Sittengesetzes und der für seine Realisirung organisirten Naturwelt zu postuliren, soweit sie nicht auf die erstere Form zurückgreift, insofern abgewiesen wird, als darin eine äußerliche Verbindung von Tugend und Glückseligkeit als Motiv wirke, deren angeblich ethischer Zweck — auch bei Kant inconsequenterweise — geradezu unethischen Charakters sey. Das mit dieser Auffassung Kant's zusammenhängende Unterschätzen der populärsten Art des moralischen Gottesbeweises wird nun in Pfleiderer's Religionsphilosophie verhängnißvoll für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Schließen aus Thatsachen des moralischen und andererseits des intellektuellen Selbstbewußtseyns*).

*) S. unten S. 126. Bezüglich der verschiedenen Auffassung von Kant's Moralbeweis möchte ich vier Typen unterscheiden, die an folgenden Autoritäten ungefähr congruente Vertreter finden: Daß Kant der Tugend als Glückwürdigkeit schon an sich ein Moment der Glückseligkeit beimesse, räumt Cohen (Kant's Begründung der Ethik) ebenso wie Pünjer (die Religionslehre Kant's) ein, jener billigend als in consequentem Zusammenhang mit den Kantischen Grundlagen, dieser mißbilligend als in schroffstem Widerspruch mit denselben. Dagegen tadelt O. Pfleiderer und lobt Gottschick (Kant's Beweis für das Daseyn Gottes; Torgau, Gymnasialprogramm 1868), daß Kant der Tugend, sofern sie Glückwürdigkeit ist, an sich ein Moment der Glückseligkeit noch nicht beimesse. Eine genaue Prüfung dieser Grundtypen würde zu weit vom Thema abführen; ich gestehe in dem Ergebniß der Untersuchung Gottschick's die zutreffendste Wiedergabe (wenn auch die Beurtheilung namentlich der Verhältnißbestimmung zwischen Religion und Moral einer mehrfachen Ergänzung bedarf,) des berühmten, oft angefochtenen Beweises zu finden. Der Sinn ist hiernach folgender: Wir können mit ungeschwächter Kraft nur dann unserer sittlichen Bestimmung nachstreben, wenn wir im Stande sind, den gesetzmäßigen (gegen die sittlichen Gesetze unserer Erkenntniß gleichgültigen) Zusammenhang der Sinnenwelt, von dem

Wäre eine adäquate Analyſe des wunderbaren Vorgangs, wodurch das einfache ſittliche Bewußtſeyn von dem Glauben an die ſittliche Beſtimmung zum Glauben an den Weltregenten geführt wird, möglich, ſo möchte ein ohne jeden eudämoniſtiſchen Coefficienten (wie Pfleiderer und Pünjer ihn rügen) wirkſamer Akt der Syntheſis zwiſchen der Welt des ſittlichen Geiſtes und der Naturordnung ſich als innerſter Nerv ſolcher intuitiven Denkweiſe enthüllen: dieſe endgültige Funktion idealer Syntheſis ſcheint aber Pfleiderer dem ontologiſchen (intellektuellen) Urtheilen vorbehalten zu wollen; (das Gottesbewußtſeyn, in welchem der Gegenſatz von Selbſt und Welt aufgelöſt iſt, dieſe „unmittelbare Selbſtbezeugung des abſoluten Geiſtes“ im menſchlichen Geiſt, iſt die Erfahrungsprobe des ontologiſchen Beweiſes, indem dieſer jene myſtiſche Form unmittelbarer Gewißheit in ſpekulativer oder auch ſyllogiſtiſcher Darſtellung zum Ausdruck bringe.) Nur der Einklang unſerer vernünftigen Geſetze und Zwecke mit dem allgemeinen Geſetz und Zweck der Welt ſoll ein auf das moraliſche Gebiet entfallendes Ergebniß der kosmo-teleologiſchen Metaphyſik ſeyn, ſofern das Sittengeſetz als ein Specialfall des grundlegenden Weltgeſetzes, die ſittliche Ordnung als ein Reflex der Ordnung des Ganzen angeſehen wird. Die vollkommene Einigung zwiſchen Selbſt- und Weltbewußtſeyn leiſtet in Pfleiderer's Entwurf erſt der ontologiſche Beweis in ſeiner weiteren Faſſung, während die erſtere, bereits beſprochene Form nur das intellektuelle (wie der Moralbeweis das ſittliche) Geiſtesprinzip finden lehrte. —

Wie alle Beweiſe für das Daſeyn Gottes, ſo iſt auch der ontologiſche nach Pfleiderer ein Glied in der Kette denkender

---

unſere Exiſtenz und der Erfolg unſerer ſittlichen Handlungen abhängt, als zweckmäßiges Mittel für die Realiſirung unſerer ſittlichen Beſtimmung zu beurtheilen. Dies können wir nur durch die Idee eines intelligibeln moraliſchen Urhebers der Natur. Die Glückſeligkeit entſpricht (als bedürfniſſloſe Seligkeit) einer religiöſen Freiheit von der Welt. — Vgl. beſonders Kant's Kritik der prakt. Vernunft (Von den Triebfedern der reinen pr. V. V, 92: „Dieſer Troſt (durch Pflichterfüllung ſeiner Menſchenwürde genügt zu haben) iſt nicht Glückſeligkeit, auch nicht der mindeſte Theil derſelben“).

Nachzeichnung des Weges, auf welchem sich der menschliche Geist ursprünglich nicht denkend, sondern ahnend und vorstellend zum Gottesbewußtseyn erhoben hat, das Erkennen einer Bewußtseynsthatsache als denknothwendigen Geistesphänomens. Aber wie schon den vom Weltbewußtseyn ausgehenden Beweisen, dem kosmologischen und teleologischen, als höhere Stufe der an das sittliche Selbstbewußtseyn, die zweite Hauptquelle des Gottesbewußtseyns, anknüpfende Moralbeweis gegenübersteht, so entspricht der ontologische als wissenschaftlicher Ausdruck der geglaubten Einheit zwischen Welt und Ich, als logische Entwickelung der versöhnenden Einheitsidee, die als Vorstellung von Gott dem Begründer der Außenwelt wie des inneren Lebens in das sonst zwiespältige Bewußtseyn eintritt, — der *christlichen* Gottesidee, während jene logisch und faktisch voraufgehenden Entwickelungsreihen der indogermanischen und der semitischen Eigenart entsprechen.

Diese im Anschluß an *Hegel's* Religionsphilosophie entworfene Eintheilung wird an den ontologischen Beweis vor allem die Forderung stellen, an das Problem der Erkenntnißtheorie anzuknüpfen und die Uebereinstimmung der geistigen Subjektivität mit den Objekten der Wahrnehmung zu verwerthen. Nach *Pfleiderer* soll der Möglichkeitsgrund unseres Wissens, welchen Schleiermacher in jener postulirten Verknüpfung des Denkens und Seyns zwar voraussetzen zu müssen meinte, aber bloß aus *negativem* Grunde und in selbst unwißbarer *Jenseitigkeit*, — auch *positiv* aus der erfahrungsmäßigen Uebereinstimmung der Seynsgesetze mit den logischen Gesetzen als schöpferische Vernunfteinheit dargethan werden können und weiterhin als reale Versöhnung des Zwiespalts zwischen Subject und Object, zwischen Selbstbewußtseyn und Weltbewußtseyn, d. h. als religiöses Gottesbewußtseyn, uns „geoffenbart" und *immanent* werden. — Ich darf die lesenswerthe Ausführung (S. 403—407) als bekannt voraussetzen. Daß auf die *Erfahrung* zurückzugreifen ist, kann der ontologischen Beweiskraft keinen Abbruch thun; wir finden ein Gleiches nicht

nur bei Carteſius und in Spinoza's causa sui, ſondern ebenſowohl in der leitenden Idee der Anſelm'ſchen Beweisart wie in dem Problem, durch welches Kant dem Argument eine neue Entwickelung ſchuf. Nur möchte ſich zweifeln laſſen, ob jemals erfahrungsmäßig nachgewieſen werden kann, daß die Uebereinſtimmung zwiſchen den ſpontanen Geſetzen unſeres Denkens und den Welterſcheinungen, „den Conjunkturen der Geſtirne im Weltall ſo gut wie in den Leiſtungen der techniſchen Werkzeuge im täglichen Leben," — ob dieſe anſcheinende Harmonie nicht auf Grund Berkeley-Fichte'ſchen Idealismus' als eine in ſich zwar übereinſtimmende aber die Idee der Objectivität ſelbſt erſt erzeugende Erſcheinung angeſehen werden dürfe, die lediglich auf der Conſtruction unſerer geiſtigen Faſſungskräfte baſire und, wie Helmholtz ſagt,*) „für mehr als eine außerordentlich brauchbare und zuverläſſige Hypotheſe nicht erkannt werden kann." Bezüglich der Raumanſchauung (z. B. in der aſtronomoniſchen Weltbetrachtung) iſt der Streit zwiſchen Fr. Alb. Lange und F. Ueberweg, ob nicht „für ein Weſen, welches ſich etwa den Raum nur in zwei Dimenſionen vorſtellen könnte, auch ein mathematiſcher Zuſammenhang der Erſcheinungen (Geſtirnbewegungen) gegeben ſeyn würde, obwohl es niemals den Gedanken unſerer Stereometrie faſſen könnte",**) — noch nicht als ausgetragen zu erachten. — Doch hat Pfleiderer bei Gelegenheit ſeiner Beurtheilung der neueren deutſchen Philoſophie die Unhaltbarkeit der ſubjectiviſtiſchen Entſcheidung als auf willkürlichem Dualismus beruhend und zum Skepticismus führend erörtert.***)

Von dieſem Problem abgeſehen, hat Pfleiderer alle weſentlichen Momente der durch Kant angebahnten Modifikation

*) Die Thatſachen in der Wahrnehmung (Rede bei der Gedächtnißfeier der Stiftung der Berliner Univerſität 3. Aug. 1878) S. 35.

**) Fr. A. Lange: Geſchichte des Materialismus. 1866. S. 497 — 99. Ueberweg: Logik, § 44 und die daſelbſt citirte Abhandlung zur Theorie des Sehens.

***) Letzteres z. B. a. a O. S. 19—21.

der ontologiſchen Frage berührt. Namentlich wird theoretiſch begründet, was Kant aus praktiſchen Gründen anzunehmen für zweckmäßig erklärte: nämlich das Berechtigte des Verfahrens, „als ob“ eine höchſte Einheit (zwiſchen Geiſt und Natur) ſey; und zwar können wir dieſe Begründung, entſprechend den Kant-Kritiken in folgende Gedankenreihen zerlegen. In der praktiſchen Vernunft wird (nach Kant) der Conflikt zwiſchen der Abhängigkeit des Menſchen als Sinnenweſen und der Autonomie ſeiner geiſtigen Zwecke gelöſt durch den Glauben an die Einheit der Zweckſetzenden Vernunft mit dem Urheber der Sinnenwelt. Dies berührt den Punkt des religiöſen Einheitsbewußtſeyns (das einigende „Hereinwirken des transcendentalen Einheitsgrundes in das wirkliche Bewußtſeyn, wie es im Gottesbewußtſeyn zu Stande kommt“), worin nach Pfleiderer der ontologiſche Beweis an den moraliſchen anknüpfen darf, indem beide in ihrer Weiſe die Einheit der ſittlichen und der allgemeinen Seynsgeſetze darthun ſollen.*) In der Kritik der Ur-

*) Wenn der moraliſche Beweis dieſes in Form der Poſtulirung eines Weltregenten (wie bei Kant) ſelbſt vollſtändig leiſtet, ſo dürfte die Solidarität beider Beweiſe nur darin beruhen, daß das ontologiſche Denken wie alles ſo auch das ſittliche Seyn in unzertrennbarem Zuſammenhang mit dem denkenden Urtheilen des vernünftigen Geiſtes erkennen lehrt; die „Verſöhnung“ des zwieſpältigen Bewußtſeyns hat aber wie überall ſo auch bezüglich der moraliſchen Thatſachen hier nur metaphyſiſchen Character, greift alſo extenſiv hinaus über den ethiſchen Gottesglauben, der zwar naturwahrer und intenſiver auftritt, aber nicht von ſo unbeſchränktem Denken begleitet iſt, und deſſen verſöhnende Wahrheit weniger auf moniſtiſcher als vielmehr auf entſagender Grundlage wirkt.

Ich möchte deshalb die Rollen umgekehrt vertheilen. Gerade dasjenige Moment unſeres Gottesglaubens, welches Pfleiderer noch dem ſittlichen Bewußtſeyn entlehnen will und deshalb (anhangsweiſe) dem Moralbeweis glaubt vindiciren zu dürfen, — die Vorausſetzung eines an ſich ſeyenden Einklangs unſerer vernünftigen Geſetze mit dem allgemeinen Geſetz und Zweck der Welt, hat zunächſt nur metaphyſiſchen Werth und würde inſoweit erſt in der ontologiſchen Syntheſis zum adäquaten wiſſenſchaftlichen Ausdruck kommen. Dagegen erwächſt diejenige Einigung unſeres moraliſchen Selbſtbewußtſeyns mit dem unſer Abhängigſein bezeugenden Weltbewußtſeyn, wie ſie im religiöſen Gottesglauben als verſöhnendes Vertrauen vorliegt, unmittelbar aus moraliſchem Boden und dürfte von einem Moralbeweis in erſter Linie zu verwerthen ſein.

theilskraft ist die Angemessenheit der Natur zu einem logischen System oder die formale Zweckmäßigkeit der Natur die rettende Idee, welche vor der widerspruchsvollen Annahme schützen soll, als stehe das Vernunftbedürfniß nach objektiv-geordneter und zweckhafter Naturwirklichkeit einem an sich zusammenhangslosen Chaos gegenüber. In der Kritik der reinen Vernunft endlich leistet dem Verstande den analogen Dienst, die empirische Forschung unter einen leitenden Gesichtspunkt zu bringen, die regulative Maxime der Gottesidee, nämlich das praktisch motivirte Princip, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, *als ob* sie aus einer allbedingenden nothwendigen Einheit entspränge, „um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung zu gründen." Daß dieses erkenntniß-theoretische Regulativ identisch ist mit jenem ästhetisch-teleologischen, hat ausführlich in neuerer Zeit Stadler*) erörtert, auf die Bedeutung des Zusammenhangs hat schon eingehend Baader**) und Schopenhauer***) wenigstens andeutend hingewiesen, und zwar so, daß jener zugleich und vorzugsweise noch den Zusammenhang des praktischen mit dem ästhetischen, Schopenhauer den des erkenntniß-theoretischen mit dem praktischen Princip in's Auge faßt; denn auch der von Kant anerkannte moralische Gottesbeweis führt auf dasselbe Ziel hinaus wie die genetische Darstellung der anderen regulativen Principien.

Läßt sich demgemäß die Denknothwendigkeit Gottes *erkenntniß-theoretisch* auf die Idee des Wissens†), *ästhetisch* auf die Erfahrungsthatsache begründen, daß die subjek-

---

*) Stadler: Kants Teleologie und ihre erkenntnißtheoret. Bed. (1874.) vgl. Gottschick a. a. O.

**) Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik. S. 7 — 11 (B. V. der sämmtl. W.)

***) Am Schluß der Kritik der Kantischen Philos., im ersten Band der „Welt als Wille und Vorst." S. 627 — 633.

†) Pfleiderer: „Es müßte auf jede Möglichkeit, die Wirklichkeit zu erkennen, gänzlich verzichtet werden, wenn die Denkgesetze mit den Seynsgesetzen in Zwiespalt lägen". S. 404.

tiven Formen der Verknüpfung der Bewußtſeynsphänomene in Uebereinſtimmung ſtehen mit den objectiv-nothwendigen Formen der realen Verknüpfung der wirklichen Vorgänge*) (Kant's Idee der formalen Zweckmäßigkeit; beide Begründungen fallen, wie im Weſentlichen auch bei Kant, für Pfleiderer zuſammen), ethiſch endlich auf die religiöſe Gewißheit eines verſöhnenden Einheitsgrundes zwiſchen Welt- und Selbſtbewußtſeyn: ſo klingt in Pfleiderer's Ausführung zwiſchenhin die Ergänzung durch jenes dritte Moment an, an deſſen mißlungener Verwerthung Carteſius geſcheitert und das ſeither hauptſächlich von J. G. und J. H. Fichte, neuerdings beſonders von E. Biedermann wieder in den Vordergrund gerückt war: die der Naturcauſalität analoge Selbſtändigkeit einer geiſtigen Urprincips, ohne deſſen Annahme das Daſeyn des Menſchengeiſtes ebenſo wenig verſtanden werden könne, wie die Verknüpfung von idealer Geiſtigkeit und realer Natürlichkeit im endlichen Geiſtesweſen erklärbar ſeyn würde ohne den Hintergrund eines urbildlichen unendlichen Weſens. — Dieſe Ergänzung, die, wie erwähnt, im Anſchluß an die Hegel'ſche Idee gleich zuerſt erörtert wird, ſcheint es begründen zu ſollen, daß Pfleiderer das ontologiſch erſchloſſene Urweſen vorwiegend als „Geiſtesweſen", „abſoluten Geiſt" bezeichnet. Wir können dieſe Beweisidee gegenüber der erkenntniß-theoretiſchen, äſthetiſchen, religiös-ethiſchen Modification als die ſpezifiſch metaphyſiſche bezeichnen. Freilich werden wir von der „ontologiſchen" Verknüpfung des Geiſtesprincips mit dem Naturprincip zu der Conſequenz gedrängt (die Pfleiderer vermeidet, indem er jenes Einheitsprincip überwiegend als „Geiſtesweſen" bezeichnet), daß der abſolute Geiſt zugleich abſolute Natur iſt (etwa im Sinne der Baader'ſchen Philoſophie), während Biedermann's Folgerung: „Das Ich

*) Indem das Denken nicht bloß zum Wiſſen der einzelnen Welterſcheinungen, ſondern zum Begreifen der Formen und Geſetze ihres Zuſammenhanges gelangen will, ſo zeigt uns die Erfahrung, daß „die Geſetze, die unſer Denken, aus dem Seinigen nehmend, in die Welterſcheinungen hineinträgt, auch wirklich in dieſen liegen." a. a. O.

ist eine Synthesis von Natur und Geist, die aus der Basis der Natur hervorgeht; die Natur ist nicht der Grund derselben, also setzt sie Geist als Urgrund der Natur und des menschlichen Geistes voraus"*), — einen offenbaren Fehlschluß, mindestens eine starke Ungenauigkeit involvirt. Die Natur ist nicht der einzige Grund der Synthesis; aber so gut wie „Geist" könnte auch „Natur" im doppelten Sinn, endlich und absolut, gebraucht und die absolute Natur in Einheit mit dem absoluten Geist als Urgrund bezeichnet werden. Unter dieser absoluten natura non naturata würde eben die Seynsnothwendigkeit des absoluten (freien) Geistes zu verstehen seyn.

Pfleiderer wie Biedermann erklären nur diejenige Hauptart ontologischer Beweisführung für zulässig, welche seit Kant fast ausschließlich entwickelt worden ist: den Nachweis der Denknothwendigkeit der Gottesidee. Auch Lipsius verwirft die durch Kant in ihrer Nichtigkeit aufgedeckte Schulform und erklärt den Nachweis der Nothwendigkeit, die Idee Gottes zu denken, als den Nerv des Beweises. Lipsius räumt ein, daß mit der Idee Gottes als des ens a se es sich anders verhalte als mit allen Vorstellungen endlicher Realitäten; „ist einmal die Nothwendigkeit für unser Denken, uns den Gottesbegriff zur Erklärung des Welträthsels zu bilden, stringent erwiesen, so folgt auch die Nothwendigkeit für unser Denken, jenem Begriff objective Realität zuzuschreiben." Aber jener erstere Nachweis scheitere an der Unmöglichkeit, mit wissenschaftlicher Stringenz die religiöse Weltbetrachtung überhaupt nothwendig zu begründen, schon weil sie „das der exacten Wissenschaft zugängliche Gebiet überschreitet". Dennoch liegt in dem Kern des ontologischen Beweises (neben dem des historischen) nach Lipsius die eigentliche Beweiskraft aller anderen: die unabweisbare Nöthigung zur religiösen Erhebung und Ausbildung der Gottesidee, einem Acte, der „für das Bewußtseyn des Frommen" den Thaterweis bildet, welchen „der göttliche Geist von seinem eigenen Daseyn im Menschen-

*) Biedermann: Christliche Dogmatik S. 574. (1869.)

geiſte führt", womit die „Gewißheit des realen Daſeyns Gottes als des im Menſchengeiſt ſich beurkundenden abſoluten Subjectes gegeben" iſt. (Vgl. Lehrbuch der evang. proteſt. Dogmatik, § 277 — 289.)

Dagegen hat J. A. Dorner, wenngleich in eingeſchränkter und geläuterter Form die vorkantiſche, urſprünglich anſelmiſche Idee wieder zu Ehren gebracht, doch nur als geſchichtlich zu würdigendes Entwickelungsmoment innerhalb des geſammten Beweisſtadiums, welches das ontologiſche Argument zu durchlaufen habe.*) Daß in der Reihe aller Gottesbeweiſe Dorner dem ontologiſchen die erſte, Pfleiderer und Biedermann die letzte Stelle geben, hängt gewiß nicht damit zuſammen, daß Dorner auch aus dem gegebenen Begriff glaubt ein Seyn ableiten zu dürfen; — ſo daß etwa ein ſo gewonnenes Reſultat zu dürftig ausfallen müßte, als daß es, wie Biedermann und Pfleiderer wollen, das Ergebniß der übrigen Beweiſe zuſammenzufaſſen geeignet wäre: — im Gegentheil müßte gerade ein Ausgehen von der objektiven Idee Gottes das Recht geben, den volleren, ſonſther relativ erwieſenen Weſensgehalt vorausſetzen zu laſſen. Vielmehr liegt der Grund in der verſchiedenen Methode. Aehnlich wie Carteſius den eigentlichen ontologiſchen Beweis, den er in ſeinen Meditationes erſt nach Abhandlung des cauſalen Rückſchluſſes auf den Urheber der Gottesidee vorgeführt hatte, in den mehr dogmatiſchen Principia philosophiae dem letzteren Verfahren vorangeſtellt hat, ſo geht Dorner dogmatiſch von den begrifflich allgemeinſten Grundlagen aus, zu denen der denkende Forſcher „phänomenologiſch" vielleicht erſt durch die reinſte Abſtraction von allem empiriſchen Stoff, alſo zuletzt, gelangt ſein möchte. Pfleiderer und Biedermann hingegen verfahren wie Cartes in den Meditationen genetiſch und ſehen in der metaphyſiſchen Univerſalität des ontologiſchen Arguments die reſumirende Vollendung des

*) J. A. Dorner: Syſtem der chriſtlichen Glaubenslehre. I, (1879) S. 201—216. S. 255.

ganzen Beweissystems. Für eine solche Leistung findet freilich Dorner das Argument (in der von ihm anerkannten Form) nicht geeignet; es soll vielmehr nur den allgemeinsten Grundriß, die Stamina des Gottesbegriffs feststellen: eine Einschränkung, die aus der bloßen Methode nicht resultiren könnte, vielmehr mit dem gesteigerten Offenbarungsbegriff zusammenhängt, welcher nicht verstattet, eine rein methaphysische Gottesvorstellung, aus welcher sich deduciren und welche aus einer immanenten Gesetzmäßigkeit des denkenden Geistes sich postuliren oder gar ableiten ließe, an die Spitze der Wissenschaft von Gott zu stellen.

Dorner sucht geschichtlich und systematisch das ontologische Verfahren auf seine zwei Wurzeln zurückzuführen. Daß dem Begriff des Absoluten wesentlich inhärirt, auch als seyend gedacht werden zu müssen, sei das Problem, in dessen correcter Begründung Cartes und Spinoza die ursprüngliche Conception Anselms ergänzt haben; erst der neueren Zeit seit Kant sey es vorbehalten gewesen, die Denknothwendigkeit jenes Begriffes zu erhärten und mit diesem zweiten Moment die Anselmische Idee über die Sphäre der willkürlichen Subjektivität hinauszuführen. Die systematische Darstellung, in welcher diese Thesen kritisch und positiv entwickelt werden, geht aus von dem Gedanken des höchsten oder unbedingten, durch sich seyenden Wesens. Die Thatsache, daß ein solches gedacht wird, ist zugleich ein Beweis, daß in dem Moment, wo es gedacht wird, der Gedanke der (absoluten) Existenz mitgedacht werden muß. Daß die causa sui als existirend vorzustellen, wird (mit Spinoza) als analytisch feststehend vorausgesetzt; in der Beurtheilung der historischen Beweisformen lehnt Dorner nur entgegenstehende Behauptungen ab.*) Daß aber der Gedanke einer causa sui nicht ein fictiver sondern wissenschaftlich

*) Interessant ist als historische Anerkennung der Bündigkeit spinozisch-ontologischen (pantheistischen) Schließens die Rostocker Promotionsschrift von E. Herwig: Ueber den ontologischen Beweis (1868 Berlin, R. Kühn; Leipzigerstraße 14), welche über Descartes und Spinoza einige beachtenswerthe Gedanken entwickelt.

nothwendiger ſey, beweiſe 1) die Unfaßbarkeit des Endlichen ohne den Gegenſatz des Unendlichen. (Dieſe in ähnlicher Form ſchon von dem Stoiker Cleanthes ausgeſprochene Idee läßt die doppelte Frage offen: a) Genügte nicht zum Wiſſen des ſogenannten Endlichen, d. h. Wirklichen, eine bloß fingirte Vorſtellung des Nicht-Endlichen? b) Erweitert die Vorſtellung des Endlichen unſere Weltanſicht in irgend etwas mehr als die des Wirklichen, Wahrnehmbaren?) 2) Die Nothwendigkeit einer (idealen Syntheſis der atomiſtiſchen Vielheit des Seyenden und Möglichen in einem Einheitsprincip (Kant). Wiſſen werden wollendes Denken ſetzt voraus eine Urmöglichkeit des logiſchen Denkens, ohne welche nicht einmal Subjekt und Prädikat verknüpft werden könnten, ferner Eine Urmöglichkeit alles realen Seyns, das auch ſeine Möglichkeit in ſich trägt, endlich das Einsſein beider als Möglichkeit des Wiſſens. Daß wir dieſe Nothwendigkeit, ein abſolutes Weſen zu denken, nicht ſelbſt ſetzen, ſondern als Macht, die auch eben dieſes Denken ſetzt, verſpüren, ſoll als Hauptergebniß dieſer ontologiſchen Beweisführung gelten; denn die Erkenntniß eines allbedingenden Urweſens, welches als ſolches auch den es denkenden Gedanken bedingen muß, bildet den (logiſch) erſten Wegweiſer zur Offenbarung. Sie kann als ein intellektueller Impuls angeſehen werden, der an das Grundräthſel der intellektuellen Welt anknüpft und ausmündet in das Bedürfniß nach einer volleren, erfahrungswirklichen Selbſtmittheilung jenes ſich unſerm Denken aufzwingenden Urweſens, — einer Selbſtmittheilung, zu welcher das wiſſenſchaftliche Denken, auf dieſer Stufe angelangt, „mit innerer Nothwendigkeit“ ſein Angeſicht kehren müſſe.*) — Wichtig aber iſt für die Löſung der oben**) noch offen gelaſſenen ontologiſchen Grundfrage das Verhältniß, in welches nach Dorner der (auch von Pfleiderer anerkannte)

*) Ob als geſchichtliche Beſtätigung hierfür ſich geltend machen ließe, daß ein Wirkſamwerden eigentlicher Offenbarungsſehnſucht unter den Völkern erſt auf Grund keimender monotheiſtiſcher Einſicht einzutreten pflege, wäre ein intereſſantes religionsphiloſophiſches Problem.

**) S. 73. 74.

pſychologiſch-erkenntnißtheoretiſche Erweis der Denknothwendigkeit zu der logiſch-metaphyſiſchen Ableitung der Seynsnothwendigkeit aus dem Begriff geſetzt werden ſoll. Es fragt ſich, ob nicht, ſobald die letztere gelungen, jener Erweis ſchon entbehrlich geworden wäre, beſonders wenn wir (auch mit Hülfe desſelben) doch nur zu der auch a priori aus reinem Verſtandesgebrauch ableitbaren Conſtruction des Abſoluten als des alle Daſeinsmöglichkeit bedingenden gelangen ſollen. Würde ſo überhaupt von dem „höchſten Weſen“ empiriſch auszugehen ſeyn, wie die Dogmatik S. 213, S. 215 ff. will? Oder ſoll die Erfahrung des concreten Gottesbegriffs vorausgeſetzt und eine Verbindung beider Methoden ſo angeſtrebt werden, daß zuerſt das Seyn aus dem Begriff eruirt, ſodann das Recht jener Vorausſetzung durch die regulative Denknothwendigkeit ſeiner abgemeinſten Grundlage geſtützt werde, ſo ſcheint mehr als nöthig vorausgeſetzt (oder doch nur ein Theil des Behaupteten vollſtändig bewieſen) zu werden. Die erfahrungsmäßige Realitätenfülle wird nun thatſächlich deshalb auf bloß metaphyſiſche Allgemeinheit reſtringirt, weil nur dieſe denknothwendig iſt; inſofern gilt erſt die Denknothwendigkeit als beweiskräftiger Faktor, und was nicht direct durch ſie erhärtet werden kann, würde vorderhand aufzugeben ſeyn, um nicht dem Vorwurf des parum probare zu verfallen. Dieſer vorläufigen Beſchränkung iſt die Dogmatik ſich prinzipiell wohl bewußt, ſofern der weſentliche, mit Recht betonte Gedanke, daß das wiſſenſchaftliche Denken als Wiſſen-werden-wollendes Wahrheit und Erkennbarkeit, ſomit einen über allen Zweifel erhabenen Einheitspunkt von Denken und Seyn, welcher zugleich Urmöglichkeit alles Denkens ſeyn muß, vorausſetzt, — ſofern dieſe Erwägung ſchließlich aller Coefficienten entkleidet das letzte Wort behält: „Aber freilich haben wir hiermit genau genommen noch nicht den vollen Begriff deſſen, was wir Gott nennen“ (S. 216).

Da nun auch Dorner nicht nur von dem empiriſchen Gottesbegriff ausgehen will, ſondern weiterhin (S. 255 ff.) dem ontologiſchen Argument in Verbindung mit dem phyſicotheologiſchen die

Leiſtung zuerkennt, das Nichtſeyn des concreter gedachten Gottes als undenkbar darzuthun: ſo wird hierdurch die Erneuerung des Verſuches nahe gelegt, dieſen Begriff in ſeiner concreten Totalität als empiriſch gegebenen ſo zu analyſiren, daß erſtlich Gewißheit darüber geſucht wird, ob wir bei correctem Durchdenken dieſes Gedankens das Nichtſeyn ſeines Gegenſtandes überhaupt denken können, und wenn dies verneint werden muß, ob wir zweitens ein logiſches Recht haben, eine Idee, die empiriſch gegeben und deren innere Harmonie unter dem erſteren Geſichtspunkt dargethan iſt, beliebig anzuzweifeln, bevor eine andere empiriſche Wirklichkeit gegeben wäre, aus welcher ein Anlaß zu jenem Zweifel erwüchſe. Indem wir das Problem in ſo negative Form kleiden, entgehen wir der Schwierigkeit, ein nicht bloß formales Datum als denknothwendig darzuthun. Ein inhaltlich beſtimmtes Object als ſeyend zu erweiſen wäre deductiv nie vollſtändig erreichbar, weil dazu ausnahmsloſe Vergleichung mit der Welttotalität gehörte. Indem wir aber ein empiriſches Gegebenſeyn vorausſetzen und durch deſſen Analyſe zuerſt jeden Zweifel an ſeiner inneren Möglichkeit tilgen, ſodann durch Vergleichung mit dem Daſeyn der Einzelexiſtenzen en bloc jeden Zweifel an ſeiner äußeren Möglichkeit heben, ſo würde die geſetzte Wirklichkeit als unverdächtig und unwiderleglich, ſomit als nicht illuſoriſche Wirklichkeit dargethan. Dieſe auch in der Naturerkenntniß als ultima ratio geltende Regel, nach Wegräumung aller Zweifelanläſſe auf den Ausgangspunkt naiven Wahrnehmungsglaubens zurückkehren zu dürfen, wäre bei der Gottesidee vollſtändiger als irgend ſonſt anwendbar, weil die Gottheit, wenn vorgeſtellt, in überall gleich übergeordnetem Verhältniß zur Welttotalität zu denken, während jede andere Idee an der ihr übergeordneten Gottesidee eine einſchränkende Bedingung fände. Gott als das Maaß alles Möglichen würde nicht von außen meßbar ſeyn: eine Wahrheit, die eine praktiſche Kehrſeite darin hat, daß, wie mit Recht behauptet wird, der Zweifler von ſeinem Zweifel an Gott durch Anrufung Gottes befreit wird (Anſelm; Auguſt Hermann Francke).

Ist eine solche Analyse möglich, durch welche constatirt würde, daß Gott, wenn gedacht, nicht anders denn als seyend gedacht werden kann, so bedarf es, um das Seyn Gottes nachgewiesen zu haben, zunächst vielleicht nur des Beweises, daß wir den problematischen Gedanken correct denken, nicht daß wir ihn als apodictischen denken müssen. Auch so wäre der Erweis der Denknothwendigkeit eines solchen Begriffs nicht entbehrlich geworden, sondern zur genetischen Erklärung der Gottesidee höchst wünschenswerth: aber der eigentlich ontologischen Analyse müßte derselbe vorangehen, nicht folgen. Vielmehr möchte es unabweislich seyn, dem Beweissystem in jener begriffsmäßigen Durchdringung der concreten, alle bezüglichen Erfahrungsvorstellungen einschließenden Gottesidee seinen resümirenden Abschluß zu geben. Suchen wir real-genetisch eine Phänomenologie des religiösen Bewußtseyns oder dialektisch-genetisch eine Phänomenologie des theologischen Bewußtseyns darzustellen, in keinem Falle werden wir uns begnügen dürfen, nach Vorführung der übrigen Beweise auf die Thatsache der Versöhnung aller Gegensätze im Gottesgedanken hinzuweisen, sondern es wird, um jeden Zweifel an der Identität des höchsten Gedankenproblems mit dem tiefsten Erfahrungsobjekt zu tilgen, der wissenschaftliche Nachweis erfordert werden, daß in dem erfahrungsmäßigen Gottesbewußtseyn normalerweise dasjenige ineinander vorgestellt wird, was sonst überall auseinanderzutreten scheint: Die harmonische Fülle bestimmter Attribute einerseits und das (nichtwegzudenkende) Seyn andererseits. Der Phänomenolog des religiösen Bewußtseyns, dem wir oben beipflichteten, weist auf einen entsprechenden Abschluß hin; es ist der Uebergang von dem „ontologischen" Beweise zu dem „religiösen Beweis", von welchem „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte" handelte. Der Phänomenolog des theologischen Bewußtseyns, Biedermann, spricht dem Beweis diese Leistung ab, indem wir für die nach ihm vorauszusetzende Gottesidee auf bestimmten Inhalt zu verzichten haben. Jene Wendung zur religiösen Gewißheit würde auch von der deductiven Methode

aus, wenn der ontologiſche Beweis die erſte Stelle hätte, möglich ſeyn; nur dürfte der Uebergang nicht durch das Offenbarungsbedürfniß allein, das an die ontologiſche Denknothwendigkeit eines das Denken ſelbſt begründenden Weſens allerdings anzuknüpfen wäre, vermittelt werden: denn das Reſultat der Offenbarungsempirie würde ja als gegebene Vorſtellung dem Beweis bereits vorauszuſetzen ſeyn. Vielmehr würde die Vermittelung durch das folgende Syſtem der übrigen Beweiſe hergeſtellt werden, indem dieſe den vorangehenden Hauptbeweis als in ſich harmoniſch dadurch beſtätigen, daß ſie die einzelnen Momente ſeines Inhalts für ſich als ſeyend und denknothwendig erhärten, wobei eben eine entſprechende Zuſammenfaſſung der coexiſtirenden Elemente doch wieder am Schluß erforderlich würde, wie auch Dorner ſpäter (z. B. S. 255. 256 zur Vollendung des phyſicotheologiſchen) wieder auf den ontologiſchen Beweis zurückzugreifen für nöthig erachtet. Dorner erkennt nämlich nur Einen Beweis an, der aber vom Allgemeineren, Unbeſtimmteren zu immer reicherem Gehalt auf Anregung des Weltbewußtſeyns u. ſ. f., jedoch ſo fortſchreitet, daß der ontologiſche Gedanke durch alle ſogenannten Beweiſe hindurch geführt wird und durch ſie hindurch ſich bereichert, ſo daß damit das Syſtem der Momente, durch die der volle Gottesbegriff conſtituirt wird, zur Erſcheinung gelangen ſoll. Es könnte aber jene Zuſammenfaſſung auch am Schluß durch einen vorzugsweiſe analytiſch-deductiven Beweis verſucht werden. Die Geſchichte des Beweiſes zwar zeigt, was durchaus der Sache gemäß, daß die (hiſtoriſch) zweite Grundform des Arguments, welche die Denknothwendigkeit des Abſoluten darthun will, mehr dazu auffordert, an die einzelne Erfahrung anzuknüpfen und nur durch inductives Aufſteigen und Zuſammenfaſſen von concreten Poſitionen zur wiſſenſchaftlichen Löſung des ontologiſchen Problems zu gelangen; daß hingegen die deductive Beweisart, um auch ihrerſeits wiſſenſchaftlich zu verfahren, mehr und mehr zur Einſchränkung ihres Objekts auf allgemeinſte Grundbegriffe ſich gedrängt ſah. Nichtsdeſtoweniger iſt kein Grund, auf eine Verbindung beider Methoden zu ver-

zichten und den Knoten des Arguments so auseinandergehen zu lassen, daß die Deduction an aprioriſche Data gebannt, die Offenbarungserfahrung nur an der Hand mäeutiſcher Induktion verwerthbar bleiben ſollte. Ein bezüglicher Vereinigungsverſuch liegt eben thatſächlich inſofern vor, als Dorner, indem er in ſeinem ganzen dogmatiſchen Beweisverfahren die in der Erfahrung gegebene Beziehung auf Offenbarung (phänomenologiſch) vorausſetzt, auch den ontologiſchen Beweis auf eine offenbarende That zurückweiſen läßt und andrerſeits doch den Gegenſtand dieſes erſten Beweiſes auf die aprioriſchen Stamina beſchränkt wiſſen will. Aber es ließe ſich dem ontologiſchen Beweis auch am Schluß aller Beweiſe eine reſumirende Stelle geben, indem man die mit Hülfe der übrigen Beweiſe bereicherte Gottesvorſtellung vorauszuſetzen hätte, um nun nicht nur genetiſch (wie Kant, Hegel und Pfleiderer) ſondern auch logiſch (wie Anſelm, Spinoza, Mendelsſohn und Dorner) darzuthun, wiefern an dieſem Begriff, ſoweit er überhaupt nur klar gedacht wird, die Vorſtellung des nothwendigen Seyns unabtrennbar und einzigartig haftet. Man würde alſo den Gedanken Gottes, ſoweit er abgeſehen von dem mitzudenkenden Seyn auf dialektiſchem und ethiſch-religiöſem Wege aus der Vorſtellung geworden iſt, auf ſeine begriffliche Vollſtändigkeit und logiſche Widerſpruchsloſigkeit hin prüfen;*) man würde unterſuchen, ob nicht der als Ideal anerkannten Gottesidee das Seyn deshalb zugeſprochen werden müſſe, weil erſt die Verknüpfung des Seyns mit jenem Gottesgedanken das unbefriedigend Unfertige weil Unlogiſche desſelben aufhebt.

Weil jedoch nur bei energiſchem Feſthalten der hier zu

*) Für die in dieſer Aufgabe gipfelnde abſchließende Stellung des ontologiſchen Beweiſes ſpricht ſich (abgeſehen von Lipſius und Pfleiderer) auch die populäre Logik von Rumpel ſowie A. Stöckl (1862 a. a. O.) aus. Letzterer ſagt (S. 20): „Acquisita . . clara et distincta cognitione Dei ut entis summe perfecti, mens humana a rebus creatis se avertere, aciemque intelligendi in sola idea Dei figere potest, ut immediate cognoscat hoc numen divinum jam ex idea sua, quae nobis argumentis praesuppositis ingesta est, necessario existere.“

Grunde liegenden eigenthümlichen Methodik der letztere spezifisch ontologische Weg zum Ziel führen könnte, so wollen andere Kundgebungen neuesten Datums das Problem des Gottesbeweises nur in jenem ersteren Sinne gefaßt wissen, das Wesen Gottes evident zu machen. So neuerdings Carl Schulz's Abhandlung „Die Beweise für das Daseyn Gottes und die Gotteserkenntniß" (Halle 1880), die indessen nur „Andeutungen zur Richtigstellung des Problems" zu geben sich bescheidet und jeder historisch-philosophischen Kritik ermangelt. Auch Schelling wollte den Begriff des unzweifelhaft Daseyenden als Ausgangspunkt, nicht das Daseyn als Beweisziel gefaßt wissen. Auch er wollte, wie einst Duns Scotus, hauptsächlich die „Evidenz Gottes" erweisen. Sogar das Fluctuiren zwischen dem concreten „Daseyenden" und der Abstraction des „Daseyns" (S. 19. 20. 28 ff.) scheint der Autor mit jenem Philosophen gemein zu haben. Daß „die Natur und der Mensch gar nicht begriffen werden können, wenn nicht als Manifestation des Göttlichen", ja daß auch die Erkennbarkeit dieses Göttlichen erwiesen und bis zur Evidenz gefördert werden müsse (S. 43 f.), hat gegenüber der Kantischen Philosophie namentlich Baader betont. Nun aber wird, auch wenn man die concrete Gesammtheit des Daseyenden voraussetzt, um als mit ihr nothwendig gesetzt den Begriff — und weiterhin das Wesen — Gottes zu erweisen, wissenschaftlich befriedigend immer erst dann argumentirt seyn, wenn ontologisch durch Vergleichung des abstrakten Daseynsbegriffes nachgewiesen ist, ob und wieweit der als „evident" erwiesene göttliche „Wesensbegriff" der Kategorie der allgemeinen Daseynsvorstellung subsumirt werden dürfe, — ja ob jenes „Wesen" überhaupt dem dialektischen Gedankenproceß in mehr als analoger Weise zugänglich sey. Und solche Untersuchung dürfte heute ohne Berücksichtigung des Gegensatzes Kantischer und Schelling-Hegel'scher Erkenntnißtheorie schwerlich zu einem befriedigenden Ziele führen.

D. Schlußbetrachtung.

Wir gehen von der Annahme aus, daß uns die Gottesidee — wie auch immer geworden — religiös gegeben ſey. Auf jeder Stufe des Erkennens wird Gott inſofern naturgemäß vorgeſtellt, als ſein Daſeyn nicht künſtlich bewieſen zu werden braucht um geglaubt zu werden. So auch da, wo Er als das durch Alles ſtufenweis ſich manifeſtirende, unendlich beſtimmbare, aber unter nichts Anderes ſubſumirbare ſelbſtändige Grundweſen, als Allmacht, Allgeiſt, Alliebe erfahren und gewußt wird. Wenn die andern Beweiſe genetiſch den einzelnen poſitiven Ideengängen des naturgemäßen Gott-Erkennens nachgehen, um dieſelben in das Gewand logiſcher Wahrheit zu kleiden, ſo bleiben gewiſſe Unklarheiten übrig, ſo daß eine zuſammenfaſſende Schlußerörterung zunächſt derartige Lücken der Beweisführung zu reſumiren und durch Reduzirung auf die grundlegende Schwierigkeit zu vereinfachen hat. Der Löſungsverſuch würde dann nicht bloß durch Darlegung der inneren Widerſpruchsloſigkeit die möglichen Einwendungen zu beſeitigen ſondern zugleich den Abſchluß der phänomenologiſchen Wiedergabe des geſetzmäßigen Denkens über Gott zu geben haben. Es wäre der Verſuch, eine wiſſenſchaftliche Verſtändigung herbeizuführen über den Inhalt derjenigen pſychologiſchen Bewußtſeynsthatſache, welche als abſchließende Selbſtbeglaubigung eines bereits wider Zweifel ſich behauptenden Gottesbewußtſeyns erfahren wird. Ein ſolcher „Beweis" würde mit dem herkömmlichen „ontologiſchen" weſentlich ſich decken. Indem er als endgültiger wiſſenſchaftlicher Beweis des Glaubens die Analyſe der intellectuellen Seite des vollen gereiften Gottesbewußtſeyns vollziehen will, hat er zwei Stadien zu durchlaufen:

a) Darlegung der logisch unvergleichbaren Einzigkeit der Gottesvorstellung.

b) Entwickelung der entsprechenden einzigartigen Dialectik, die religiöse Glaubensüberzeugung zur wissenschaftlichen Gewißheit der Begriffswahrheit zu erheben.

Bei der folgenden Erörterung kommt es uns weniger auf gleichmäßiges dogmatisches Verfahren an als auf vorwiegende Betonung bisher unberücksichtigt gebliebener Gesichtspunkte. Die Form der Behandlung, welche der Gegenstand unwillkürlich fordert, würde die Meditation seyn und eine vollständige Entwickelung der Gotteslehre, wie sie mir als Aufgabe der Zukunft vorschwebt, dürfte derselben nicht entbehren. Die Beschränkung auf den trockenen Apparat logischer Allgemeinheit wird hier nicht geboten durch den Gegenstand im Allgemeinen, sondern lediglich durch die spezielle Auswahl des Themas.

a. Die Einzigkeit der Gottesidee.

Angenommen, wir hätten ausgehend von der objektiven Weltbetrachtung die Wahrscheinlichkeit eines intelligenten Naturgrundes, ausgehend von der Betrachtung des intellectuellen Selbstbewußtseyns die Wahrscheinlichkeit eines geistigen Urseyns, ausgehend von der Beobachtung des sittlichen Selbstbewußtseyns die Wahrscheinlichkeit einer heiligen Gesetzgebenden Macht, welche um den sittlichen Erfolg der geforderten Handlungen zu verbürgen, mit der allwirksamen Macht der Naturgesetze identisch seyn müsse, erwiesen: so könnten doch diesen Schlußfolgerungen, so sehr sie ein natürlich keimendes Denken abspiegeln, illusorische Annahmen, Postulate, vielleicht bloß zur Gewohnheit gewordene Muthmaßungen zu Grunde liegen. Auch der Moralbeweis lehnt sich wie die übrigen an eine Erfahrung, welche zunächst als Empfindungsstoff gegeben ist und dann mit Hülfe des von der moralischen Empfindung regierten Verstandes zu einem Schlußverfahren verwerthet wird. Eine gewissenhafte Entscheidung zu einer guten Handlung trotz jeder mangelnden Aussicht auf äußern Erfolgt weckt das befriedigende Bewußtseyn, in Harmonie mit

der über mein Ich hinausreichenden menschheitlichen Bestimmung siegreich zu verharren, daran knüpft sich die Ueberzeugung, daß diese Bestimmung eine selbständige Macht sey, und das überwindende Vertrauen auf die siegende Kraft des Guten, womit eine psychologische Bestätigung der Abhängigkeit auch der Natur von jener Macht empfunden und erfahren wird: aber theoretische Gewißheit bleibt so lange unerreicht, wie der Gedanke des wirklichen Seyns gegenüber der vielleicht bloß supponirten Idee eines höchsten Seyns als ein synthetisch zu supplirender oder zu negirender in Frage gestellt werden kann. Denn der sich selbst überlassene sittliche Glaube schützt nicht vor der intellectuellen Statuirung der Möglichkeit, jenes Schließen möchte von einer Summe einzelner Empfindungen auf eine allgemeine Wahrheit oder gar von der Wirklichkeit einzelner Werthempfindungen auf die heterogene Wirklichkeit einer der Anschauung entsprechenden Existenz gehen und deshalb illusorisch seyn. Es ist also wesentlich erst die richtige Vorstellung von Gott, welche mit Hülfe des Moralbeweises in ihrer vollen Tiefe und Heiligkeit festgestellt ist und wird als intelligible Wahrheit zunächst lediglich im reinen Gedanken zur Geltung kommen. Damit ist aber die Stufe erreicht, wo der letzte, höchste Zweifel die endgültige Frage nach Seyn oder Nichtseyn auf das Entschiedenste nahe legen kann und muß. Vorher mag die reale Genesis dieser Idee sich stufenmäßig sehr verschieden vollzogen haben: allemal wird erst auf dieser Stufe, wo die gesammte Welterfahrung, äußere wie innere, in ihrem subjektiven Werth gewürdigt und doch als möglicherweise bloße Vorstellung in Frage gestellt wird, — mit diesem Moment, wo dem All des Erfahrungsstoffes der Begriff der reinen Existenzwirklichkeit losgelöst gegenübertritt, für die Erkenntniß des Seyns Gottes ein abschließendes Stadium eintreten, rein intellectueller Natur und doch die gesammte Weltwirklichkeit — aber zunächst zum Moment der Vorstellung herabgesetzt — einschließend. Vor dem Reifwerden dieses Zweifels war anscheinend die Existenz mehr mit der individualisirten Inhaltsfülle gegeben, erst die zum

farbreichen Einzelwesen sich reihenden Stoffaggregate erschienen als volle, existirende Wirklichkeit, während von den zugehörigen Gattungen die an Umfang größten am meisten einem bloß abstrahirten vorgestellten Seyn, dem Nichts sich zu nähern schienen. Jetzt an der Schwelle des höchsten Totalbegriffs, wo der Zweifel theoretisch unumgänglich wird, schwindet die Summe der vorausgesetzten Einzelexistenzen zur bloßen Hypostasirung von Empfindungsvorstellungen zusammen und der scheinbar so abstracte Existenzbegriff gewinnt das Ansehen, das einzig nicht bloß ideelle Reale zu seyn. Vorher erschien als wirkliches Seyn zunächst nur das Wahrgenommene (Kant: Die Wahrnehmung ist der einzige Character der Wirklichkeit; das Seyn ist die Setzung des Gegenstandes für das Bewußtseyn in der Wahrnehmung), auch die innere Erfahrung der Gottesgemeinschaft, welche den Frommen mit analoger Gewißheit erfüllt wie jede äußere Wahrnehmung, genügt zunächst als Thatsache des Gottglaubenden Gemüths, um den Ausdruck „Wirklichkeit" zu rechtfertigen, wenn wir einen der wahrnehmbaren Wirklichkeit analogen nicht bloß subjektiven Gewißheitsgrund damit bezeichnen. Aber diese geglaubte Wirklichkeit der Wahrnehmung schwindet zur Vorstellungshypostasirung, sobald der Seynsbegriff als solcher dem wandelbaren Mannigfaltigen des wirklichen Empfindungsstoffes gegenübergestellt und das Seyn, welches der höchste Gattungsbegriff ist, als das allein wandellose, unvergängliche postulirt wird. Ein solches wahrhaft ewiges und sich gleichbleibendes Seyn kann aber überhaupt nur das unabhängige, durch sich selbst seyende, aller einschränkenden Nebenbedingungen enthobene Gattungsallgemeine, d. h. das Seyn selbst seyn. Diese, in vielen Variationen innerhalb der Geschichte des menschlichen Denkens durchgeführte eleatisch-platonische und brahmanische Vergötterung der Seynsidee ist gegenüber jenem religiösen Wahrnehmungsglauben eine zweite Stufe des religiösen Denkens: Gott ist causa sui, sein Seyn ist unwiderlegbar, — und die gewöhnliche, cartesianisch-spinozistische Form des ontologischen Beweises hat die verschiedenen Modificationen dieser Ueberzeugung

reichlich entwickelt: zum Begriff Gottes gehört die Selbstbegründung, also trägt er sein Seyn in sich; ferner die Ewigkeit, also ist sein Seyn untrennbar von seinem Begriff; endlich die ausschlußlose Allgemeinheit (Vollkommenheit), also darf ihm das Seyn nicht fehlen. Anselm aber hatte zu dem größten Umfang nach den „altissimus gradus essentiae" hinzugefügt, und die spätere Fassung der Vollkommenheit als „Realitätenfülle" bringt ein Moment hinzu, welches deutlich zeigt, wie auch das Seyn bloß als Eine der vielen Realitäten, als Eine Gattungsabstraction unter vielen, als Hypostasirung einer Idee verwerthet wurde. Es war nur an Stelle der gläubigen Hypostasirung der einzelnen Vorstellung, durch synthetische Setzung des Seyns, die speculativ-analysirende vermeintlich wissende Hypostasirung der allgemeinen Idee getreten. Das religiöse Erkennen aber treibt darüber hinaus; es fordert Gewißheit über das „wirkliche Seyn." So tritt der das Ganze des Empfindungsstoffs anschauende Geist aus dem vorerst zur Vorstellung herabgesetzten Gesammtbilde heraus in die problematische Synthesis eines über die analysirte Seynsidee hinausragenden wirklichen Seyns mit dieser Vorstellung: und eben darin liegt das Erhebende und Erweiternde dieses religiösen Erkenntnißactes. Es wird die gesammte erfahrene Wirklichkeit, das Werden und Seyn des Universums mit seiner unendlichen Causalreihe und mit der weltbegründenden Ursächlichkeit, mit der gesammten Sphäre der Relativität, auch zwischen Endlichem und Unendlichem, zusammengefaßt, um aus allem nur die vollständigen Data zu gewinnen für das monistische Gesammtbild der schöpferischen Urvernunft und des alles durchwohnenden Alllebens, — und dann dieses Bild aufgehoben zur bloßen Vorstellung, um nur die Eine, Alles überragende, alle einzelnen Zweifel und Ungewißheiten versenkende Frage zu stellen: Seyn oder Nichtseyn? Der sittliche, in der Empfindung verbürgte Werth des Problems nöthigt zur Bejahung; und für sich betrachtet, abgesehen von dem dialectischen Rigorismus des Zweifels, müßte diese sittliche Bejahung entscheidenden Werth haben: hier aber wird auch sie

als ein nicht direct religiös-intellectuelles Moment eingegliedert in die Allgemeinheit fordernde Reflexion. Es ist ein logisch-intellectuelles Problem, auf welches die Frage nach dem Geltungsbereich des Seyns für die Gottesidee zunächst hinweist.

Worin liegt zuletzt die Schwierigkeit, welche unserm Denken der Begriff Gottes bereitet? Die Antwort ist: in dem Widerspruch zugleich nach der Seite des größten logischen Inhalts und nach jener des größten logischen Umfangs zu gravitiren, welche doch nach der Natur unseres Denkens in umgekehrtem Verhältniß wachsen. Dieser Widerspruch würde zum Fallenlassen der Idee führen, wenn dieselbe nicht vor der logischen Zergliederung auf denkbar höchste, die religiöse, Gewißheit gegründet wäre. So treibt der Widerspruch mit Nothwendigkeit zur Lösung.*)

Wenn wir die Idee Gottes logisch reflectirend erfassen wollen, so treten zwei unvereinbare Gedankenoperationen nebeneinander. Einerseits die Erkenntniß, daß diese Vorstellung nicht verstattet, in etwas Anderem eine allgemeinere, umfassendere Sphäre zu sehen, und dem entsprechend der Versuch, auf ein allgemeineres Schema zu verzichten, an das man den umfassenden Gedanken anlehnen könnte; andrerseits die steigende Einsicht, daß man doch der Unruhe des Subsumirenwollens nicht zu entfliehen vermag. Das Eigenthümliche der Gottesidee ist, daß sie einerseits als umfassendste Gattungsallgemeinheit gedacht wird, gewonnen durch (platonische) Abstraction aus der idealen Anschauung der Weltwirklichkeit und Welterfahrung als einer in sich zusammenhängenden Gesammtheit, welche schon in den niederen Genera als gegliederten Organismus, als ein auf ideale Zweckbeziehung angelegtes Allgemeine sich darstellt. Andrerseits aber knüpft die Erfahrung von Gott an das frische Bewußt-

*) Die angebliche reale Unvereinbarkeit der einzelnen Eigenschaften Gottes, z. B. Persönlichkeit und Allgegenwart, muß hier übergangen werden. Wenn aber Schelling gegen Jacobi einwendete, in Gott müsse der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine verneinende, beschränkende entgegengesetzt werden, so ist doch zu fragen, ob nicht gerade die bejahende beschränkend, die verneinende ausbreitend erscheinen müsse.

seyn des Endlichen direct an, Gott wird empfunden als das eigentlich Reale in allen individuellen Lebensmomenten, geahnt als das wahrhaft wesenhafte Urbild alles Einzelnen, und als der Urheber aller bestimmten Wesenheiten mit entsprechender inhaltlicher Bestimmtheit gedacht. Und zwar ist die letztgezeichnete Erfahrungsweise die nächstliegende. Jene Abstraction des reinen Seyns, in welchem der Verstand die Gattung von größtem Umfang und die Einheit der Grundgesetze im Natur- und Geistesleben zu finden meint, setzt selbst schon als die nächste Basis des Gottesbegriffs den concreten Inbegriff des Vielen positiver Welterfahrung voraus. Dieses Viele an sich bildet den concreten Weltbegriff. Nun wird aber für solche individualisirteste Inhaltsgliederung eine Zusammenfassung nothwendig: die Summe der analytischen Prädicate, welche den Inhalt dieses Weltbegriffs constituiren, will als einheitliche Summe gedacht werden, um das Viele dem Einzelnen gegenüber im Verstande zusammenhalten zu können. Diese concrete Summe ist der vollkommene Inbegriff aller wirklichen Prädicate; wäre derselbe ein Verstandesschema, so könnte er identifizirt werden mit der höchsten Abstraction aus den Genera, dem größten Umfang, welcher die abstracte Summe der analytischen Subjekte darstellt. Allein das welterkennende Denken concipirt solchen Inbegriff zunächst nicht als bestimmungslose Allgemeinheit, sondern sammelt die vielen einzelnen Merkmale als Theile des Ganzen, gewonnen durch reflectirende Determination, während die Gattungsallgemeinheit durch Abstrahiren gewonnen wird. Jenem inhaltlich bestimmten Weltbegriff gegenüber, welcher auch das durch Zeit- und Raumvorstellung Wechselnde, die gesammten Momente des Werdenden einschließt, bildet die abstracte Gattungsallgemeinheit ohne jede Bestimmtheit den entgegengesetzt einseitigen Weltbegriff, das Universum. Das Viele ist das Vergängliche, nichts Einzelnes bleibt sich völlig gleich, noch weniger die Relation der vielen Einzelnen. Das Seyende ist stets das Eine, Gleiche, Bestimmungs- und Beziehungslose, von dem auch das „Nichtseyende" (rien = rem) nur durch den flatus vocis unter-

ſcheidbar wäre. Sein Begriff iſt einfach, aber klar, während der Begriff jener Weltvielheit unüberſehbar, undurchführbar, undeutlich bleibt.

Keiner dieſer beiden Begriffe entſpricht der Gottesidee. Beide ſind Weltbegriffe. Der erſtere entſpricht der materialiſtiſchen Weltanſicht, dem Weltbegriff in Schleiermachers Dialectik: „Vielheit ohne Einheit"; der zweite dem neuplatoniſchen Gottesbegriff, der Indifferenz in der Identitätsphiloſophie, der unterſchiedsloſen Einheit, welche der Philoſoph Schleiermacher als Gottheit bezeichnet. In Wahrheit wird Gott gegenüber dem wirklichen Vielen (das vermeintlich ganz für ſich, ohne Einheit, gedacht wird,) als idealer Inbegriff aller möglichen Prädicate (Kant), gegenüber dem idealen Einen als reale Inhaltsfülle vorgeſtellt. Der Gottesbegriff entſteht mit dem Moment, wo das Denken ſich jener zunächſt latitirenden, unbewußt vorhandenen Vorſtellung des wirklichen Inbegriffs in der Weiſe bemächtigt, daß die Verbindung dieſes vollkommenen „Alls der Realität" mit der allgemeinſten Vorſtellung von größtem Umfang, dem reinen Seyn, unumgänglich erſcheint, indem nur dieſe die Gewähr einer Nichts ausſchließenden Vollſtändigkeit bietet, wobei allerdings das Nichtſeyn, als bloße Abſtraction von dem Seyenden, ausgeſchloſſen iſt. Zugleich alle Fülle und das an ſich ſeyende, reine Seyn zu ſeyn eignet nur der Gottheit. Das Unfertige, Halbe, Unwahre in David Strauß' Univerſumsidee iſt eben das unklare Oscilliren zwiſchen dem erſteren atomiſtiſchen und dem platoniſchen Weltbegriff; der intellectuelle Gottesbegriff iſt die Frucht der naturgemäßen Einigung beider Intellectualvorgänge. Jeder der beiden Weltbegriffe drängt über ſich ſelbſt hinaus. Dort heißt es: existentia est singulorum, nur die farbreiche Einzelwirklichkeit iſt, alle Gattungs-Ideen ſind Abſtractionen. Umgekehrt der Idealismus: alle ſogenannten Realitäten ſind zunächſt nur wandelbare Vorſtellungsmomente, erſt der allgemeine Begriff der Gattung, namentlich der Exiſtenz des Seyns, liefert das Weſenhafte, begrifflich Maßgebende. Die Identitätsphiloſophien ſuchen nun beide Einſeitigkeiten durch

einander zu ergänzen, und bestimmen Gott richtig als die Einheit des Idealen und Realen. Unter dem Realen wird aber nicht nur bei Spinoza, sondern auch bei Schelling und Schleiermacher, selbst wieder ein wesentlich Ideales verstanden, sodaß die gefundene Identität der inneren Bestimmtheit ermangelt, dem Bedürfniß der inhaltlichen Gliederungsfülle nicht entspricht und wesentlich generelle Welt-indifferenz, Abstraction bleibt. Die That der schaffenden Synthesis kommt nicht zu ihrem Recht, der Synthesis, welche die wirkliche Existenz auch an die ideale Qualität des Seyns erst zu knüpfen hat. Das Seyn bleibt bloße Gattungsallgemeinheit, seine Verknüpfung mit den existirenden Einzelbestimmtheiten bleibt unvermitteltes Postulat. Das unmittelbar empfundene Bedürfniß dieser Vermittelung führt zum wahren Gottesbegriff. —

Im Gang der folgenden Erörterungen werden die verschiedenen Seiten dieser These beleuchtet werden; zunächst haben wir auf den Widerspruch aufmerksam zu machen, der in einem so formulirten Gottesbegriff bestehen würde zwischen der Forderung reichster Inhaltsbestimmtheit und größter Umfangsallgemeinheit.

Unser Denken pflegt, um den Wahrnehmungsstoff geordnet aufzufassen, aus der Reihe ähnlich gearteter Vorstellungsgruppen gemeinsame Merkmale zu abstrahiren, deren allgemeinste, auf möglichst viele reale Dinge sich erstreckende ebendeshalb als am wenigsten individualisirt vorgestellt werden, während die individuellsten Dinge, seyen sie elementarster Art (wie dieses Quantum Wasserstoff) oder complicirtester (wie dieses Sonnensystem, dieser gebildete Europäer), am wenigsten geeignet sind, eine Mehrheit von Exemplaren unter sich zu begreifen. Zugleich haftet nur am Individuellsten die Vorstellung der greifbaren Wirklichkeit; — auch diese bestimmte (imaginäre) Seeschlange, Chimäre, Pegasus ist aus den Eigenschaften concreter Existenzen combinirt, wohingegen das Allgemeine mehr und mehr der Vorstellung des reinen d. h. nicht existenziellen sondern übersinnlichen Seyns zuneigt. Das am wenigsten individualisirt zu denkende Existirende,

die hypothetisch als wirklicher Grundstoff vorgestellte, noch ungetheilte Aethersubstanz, ist logisch von großem Umfang, von noch größerem aber das entsprechende nicht existirende Abstractum, die Materie, weil diese neben allem Möglichen auch den Aether unter sich befaßt. Je mehr man vom Stoffbegriff aufwärts der Idee des reinen Seyns sich nähert, um so geringer wird die individuelle Bestimmtheit, je mehr vom Aetherbegriff abwärts durch die chemischen Elementaratome dem molecularen Körper des Einzelwesens, desto geringer wird die Möglichkeit, in solchem individuell Existirenden ein Prädicat zu verschiedenen Subjekten zu sehen. Mit zunehmendem Inhalt nimmt in jeder Reihe von Begriffen der Umfang ab. Der Umfang eines Begriffs ist die Gesammtheit der Einheiten (Arten und Individuen), denen derselbe als Merkmal zugehört, als Name beigelegt werden kann. Der Inhalt des Begriffs ist die Gesammtheit der Merkmale (d. h. Eigenschaften, die als Prädicate ausgesagt werden können, also aller Gattungen, Arten, nicht aber Individuen), zu deren Umfang dieser Begriff gehört. Der Umfang von „Mensch" ist die Gesammtheit alles dessen, was Mensch ist, der Inhalt die Gesammtheit alles dessen, was jeder Mensch ist. Der Inhalt ist die Summe der (wirklichen) analytischen Prädicate des Begriffs, der Umfang die Summe seiner (möglichen) analytischen Subjekte. Je individueller die Inhaltsmerkmale bestimmt sind, desto mehr ist die Wirklichkeit (als pronominale Localisirbarkeit: „dieser Türke") verbürgt; je allgemeiner der Umfang, desto abstracter die Vorstellung, desto weniger Merkmale darf sie enthalten. Je mehr ein Begriff bis zu individualisirter Wirklichkeit bestimmbar ist, desto weniger kann er zugleich als Gattung gedacht werden, weil jeder Gattung irgend welche Umfangsallgemeinheit (Mehrheit möglicher Subjekte) zukommt.

Daraus folgt:

1) In jeder Reihe von Begriffen stehen Inhalt und Umfang in umgekehrtem Größen-Verhältniß.
2) Jedes Begriffsmerkmal wird (als Prädicat) so gedacht,

daß in seinen Umfang jener Begriff selbst als ein Einzelnes hineinfällt.

3) Von keinem Begriffsmerkmal kann man den Begriff als Prädicat aussagen.

4) Jedes inhaltlich bestimmbare Wesen wird im Verhältniß des möglichen coordinirbaren Zusammenseins mit homogen bestimmbaren Wesen gedacht; der Gattungsbegriff, welcher ein solches Zusammensein ausdrückt, wird als Abstraction aus einem (möglichen) Vielfachen vorgestellt, die nur insoweit als sie noch nicht die höchste Abstraction ist sondern noch eine weitere über sich zuläßt, als inhaltlich bestimmbar und deshalb existenziell vorgestellt wird.

Bei analytischer Reflexion über den Gottesbegriff zeigt sich, daß derselbe außerhalb des Geltungsbereiches dieser logischen Maßstäbe liegt. Vergleichen wir mit Beziehung auf die gegebenen Gesichtspunkte den Gottesbegriff mit den beiden Formen des Weltbegriffs, so trifft jedesmal auf eine der letzteren das Gesagte zu, obwohl auch der Weltbegriff so gefaßt werden kann, daß er an den Schwierigkeiten der Gottesidee laborirt, wie Fr. A. Lange dies von Strauß' „Universum" mit Recht behauptet.

1. In der Vorstellung von Gott erscheint die allgemeinste Gattung gebunden an die individuellsten Einzelvorstellungen des Schöpfers und Urbildes dieser Welt, welchem somit die Urtypen aller Merkmale dieser Welt uneingeschränkt zukommen müssen. Die aus diesen Merkmalen viā causalitatis und eminentiae erschlossene Inhaltsfülle wird viā negationis als jeder metaphysischen Schranke baar erkannt: Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Allgegenwart, Einheit werden als persönliche Eigenschaften gedacht; und doch führen Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart consequent für sich vorgestellt zu dem Gattungsabstractum des Erigena: deus nescit se quid est, quia non est quid. (De divis. nat. II, 28). Nur das von jedem Dinge prädicirbare Seyendseyn, der höchste Umfang, welcher „nicht irgend Etwas

ist", — kann consequent gedacht werden als das Eine Ewige, Allgegenwärtige und Unveränderliche.

Wird dagegen die Welt gedacht als dieses individualisirt bestimmte Viele, so ist sie von engstem Umfang; wenn als das von aller Zeitdifferenz unabhängige „Seyende", so ist sie das Leere, sey es als leere Möglichkeit des Werdens, sey es als ewige unbestimmbare „Aethersubstanz" d. i. Stoff als solcher, ohne bestimmten Inhalt und von dem abstractesten, rein ideellen Gattungsbegriff, dem höchsten Umfang, nicht unterscheidbar. Wir können beide Weltbegriffe schiedlich neben einander denken. Denn obwohl die Welt als „Universum" die Einheit, das Seyende ist, kann doch „diese bestimmte, gewordene Welt" wie jedes bestimmte Einzelne als nichtseyend gedacht werden. Hingegen kann Gott nicht als jetzt-seyend und doch irgendwann nichtseyend gedacht werden, weil er, als das (wahrhaft) Seyende, sein als wirklich Bestimmtseyn als ein ewiges in sich trägt. Wie der Ewige nicht zeitlich isolirbar, so ist der Allgegenwärtige nicht pronominal localisirbar (das christliche „Unser Vater" ist zu unterscheiden von dem vorchristlichen: „Unser Gott ist höher denn alle Götter"). Gleichwohl wird dieses göttliche Seyend-seyn als unablösbar von der individualisirten Bestimmbarkeit seines Wesens gedacht. Das Bewußtseyn von Gott enthält dies, daß wir Ihn, diese reichbestimmte Fülle des Lebens, eo ipso als Prinzip alles Idealen, als die höchste Gattung des Ansichseyenden, denken. Nur in seiner Realität ist das sonst ideelle Allgemeine zugleich real, weil in ihm das Seyn zugleich Idealprinzip ist: das „Das Seyende-seyn" ist, mit Schelling zu reden, zugleich das „Das Seyende-seyn." Diese wirkliche Identität der metalogischen Uridee und des metaphysischen Urseyns, deren unvollständige Combinirung bei der Kritik Weiße's gerügt wurde, fordert, daß der größte Umfang des Seyenden nicht als Idee hinausgreift über den realen Inhalt des Totalbegriffs selbst. Denn die auf eine logisch allgemeinere Sphäre recurrirende Denkthätigkeit innerhalb der Conception des Gottesgedankens würde unvereinbar seyn mit der Vorstellung, daß in

ihm ſchon die Summe ſämmtlicher Prädicate, namentlich der allgemeinſten, als Inbegriff enthalten iſt.

2. Man könnte einwenden: das Seyn kommt auch andern Begriffen zu, z. B. der Wahrheit als Weſensbeſtimmtheit, der concreten Atomenmaſſe als quantitativ-unveränderliche raumzeitliche Wirklichkeit. Aber die Idee der Wahrheit iſt ohne Anlehnung an den Einheitsgrund des Seyenden und des Gedachtwerdenkönnens nicht vorzuſtellen; das Wirklichſeyn aller Concreta iſt ein ſynthetiſch geſetztes und deshalb auch ſynthetiſch negirbares. Kein Concretum beanſprucht für ſich das ſynthetiſche Prädicat des Seyns analytiſch als Subjekt zu enthalten. Nur der Inbegriff aller Prädicate muß auch das ſynthetiſche Prädicat des wirklichen Seyns ſchon analytiſch in ſich enthalten. Das Seyn iſt in dem Gottesbegriff entweder nicht ſetzbar (wenn nämlich der Gottesbegriff unvollziehbar iſt) oder wenn ſetzbar, unaufhebbar. Wir ſetzen dabei voraus: Die Unvollziehbarkeit des Gottesbegriffs in der Weiſe behaupten, daß derſelbe eine bloß problematiſche Idee bliebe, würde der Gewißheit des religiöſen Glaubens widerſprechen. — Es ſetzt alſo jeder andere Begriff den Inbegriff aller Prädicate voraus; deshalb kann das jedem geltende Prädicat der Exiſtenz als ein übergreifender Umfang gedacht werden. Sollte auch der Gottesbegriff als ein Einzelnes neben Anderem unter den Umfang dieſer Exiſtenz ſubſumirt werden, ſo könnte auch er als ein „Etwas", ein „Ding" vorgeſtellt werden, was ſeinem Weſen gerade deshalb, weil damit eine über ihn hinausreichende Sphäre anerkannt würde, widerſpricht, obwohl gerade die einfachen Begriffe „Ding", „Etwas" ſcheinbar ſelbſt allgemeinſten Umfanges ſind. Scheinbar, denn ſoweit ſie nicht als künſtliche Benennung mit jenem Begriff des Seyenden identifizirt würden, deuten ſie die numeriſche Beſchränkung an und bezeichnen die bloße Setzung möglicher Exiſtenz, die eben ſynthetiſch ponirbar und negirbar iſt. Gott iſt weder ein concretes Ding noch die logiſche Kategorie des (abſtracten) Weſens, ſondern das concrete Weſen.

3. Von der Welt kann ich nicht ausſagen: dieſes Merkmal,

z. B. die unendliche Ausdehnung, ist Welt; von Gott aber, welcher als Geist und Vernunft bestimmt wird, heißt es: θεὸς ἦν ὁ λόγος; das πνεῦμα ist Gott. Dem Brahmanen ist nicht nur das Seyn Gott, sondern wie nach katholischer Vorstellung die Hostie Gott ist, so dem indischen Mystiker jeder genossene Bissen, somit jede Atomsubstanz Brahm. Die Angriffsfläche dieser Vergleiche darf nicht verkannt werden, aber dem frommen Bewußtseyn widerstrebt unleugbar das einschränkende Dilemma: Sofern Gott Allgemeinheit ist, kann er Prädicat seyn zu Merkmalen seines die innere Bestimmtheit berücksichtigenden Begriffs; nicht aber sofern dieser bestimmtere Begriff selbst vorausgesetzt wird. Nicht aber widerstrebt es dem speculativen Denken, die prädicativen Bestimmungen, die nicht weggedacht werden können, als Subjekt zu setzen (wie schon Samuel Clarke behauptete, indem er den Seynsbegriff in die Rechte subsistenter Wesenheiten einsetzte.)

4. Die Welt als reales Viele ist ein Zusammenseyn und ist selbst coordinirbar dem monistischen Correlatbegriff der Idee des Universums (der Schleiermacherschen Gottheit, deren Verhältniß zur Weltidee Schleiermacher als das des Zusammenseyns bezeichnet, ohne zu bedenken, daß ihm das Zusammenseyn anderweitig als durchgängiger Ausdruck des Causalverhältnisses gilt). Hingegen läßt nur der niedere Götterbegriff oder die grammatische Vocabel (Deus) die Coordinirung mit andern d. h. die Subsumirung unter eine höhere Idee zu; der correcte Begriff schließt jede Vervielfältigung, jede Spaltung, Herrschaftstheilung aus, während auch der poetisch verherrlichte Weltbegriff logisch mit jedem Atom coordinirt werden kann, ohne die Erhebung zur poetischen Anschauung zu gefährden: denn als das All ist die Welt das Werdende. Im Gedanken Gottes schwindet der Weltgedanke in sich zusammen; als allumfassende Totalität zur Abstraction, als reale Vielheit zur bloßen Vorstellung. Die wahre Idee Gottes schließt das Bewußtseyn ein, in Gott alles zu haben und ihn nicht denken zu können ohne in ihm alles Wesenhafte eingeschlossen zu wissen. Nicht ist also Gott das

abſtracte ἓν neben den πολλά, ſondern ſein das Seyende-ſeyn wird als die Wahrheit deſſen gewußt, was die Welt (als ſtets zugleich nichtſeyende) nur zu ſeyn ſcheint; Gott iſt wirklich das totale Seyende; über ihm wird keine höhere Gattung gedacht, und doch iſt er das beſtimmbare nicht abſtracte Seyende. Sofern dagegen die Welt das viele Seyende iſt, iſt ſie nicht das reine Seyn, denn dieſes ſchließt Veränderung und Vielheit aus; ſofern ſie aber (als Raum oder Aether) Veränderung und Vielheit ausſchließen würde, iſt ſie nicht dieſe beſtimmte Welt. —

Freilich iſt überhaupt bei organiſchen Gebilden Vielheit ohne Einheit undenkbar; und iſt nicht die Welt Organismus? Ja, wie ich empiriſch ſchon zwei Geſtirne nicht vorſtellen kann ohne ſie in Einheit mit dazwiſchenliegendem Raum oder Raumausfüllung und mit gewiſſen Bedingungen für die mögliche Veränderung ihrer gegenſeitigen Lage vorzuſtellen, ſo kann ich logiſch einen definirbaren Begriff nicht inhaltlich determiniren ohne ihn ſelbſt als Einheit, als Zuſammenfaſſung einer Reihe von Merkmalen (und wenn er nicht pronominal individualiſirt iſt, auch als Zuſammenfaſſung einer Reihe, die nach ihm prädicirbar, d. h. als Umfangseinheit zu denken). Der empiriſchen Vervollſtändigung der Relation zwiſchen zählbaren Größen entſpricht die logiſche Zuſammenfaſſung der Sphäre, innerhalb deren man nach möglichen Trägern (Satzſubjekten) für dieſe begriffliche Größe zu ſuchen hat. Man erkennt daran, daß kein Begriff ſeinen inhaltlichen Merkmalen nach gedacht werden kann ohne die begleitende Vorſtellung ſeines eignen Umfanges oder doch des Umfangs dieſer Merkmale, und noch weniger ohne die logiſche Zuſammenfaſſung der Merkmale ſelbſt zur Einheit*). Es war ein Irrthum, wenn Schleiermacher

*) „Die Pflanze, ſagt Schelling (Clara, Separatausgabe S. 150) wenn ſie nicht zur Blume ſich ſteigerte und nicht etwa von außen gehemmt würde, was aber bei dem Weltall nicht denkbar, würde ins Endloſe fortwachſen. Alles Lebendige könne nur geſchloſſen werden durch ein bedeutendes Ende. Das Geſchloſſene ſei überhaupt vortrefflicher als das Endloſe, ja in der Kunſt das Siegel der Vollendung. Das Weltall ſei hiernach das

mit der Bestimmung der Welt als Vielheit ohne Einheit der Gefahr der Vermischung mit der Gottesidee zu entgehen meinte; vielmehr führt eben das Unvollständige, was in den beiden bisher angenommenen Weltvorstellungen liegt, consequent auf das im Gottesbegriff zu lösende Problem, dessen unbewußter Reflex in seiner Weise dazu beiträgt, den Gottesbegriff erst zu bilden. Gott ist weder ein Theil der Welt noch die Welt selbst; und dennoch nicht im Zusammenseyn mit der Welt zu denken, und gleichwohl nicht Nichts, — obwohl er, von der Logik des Weltbegriffs aus gemessen, einen eclatanten Widerspruch birgt: er ist eine ganz „disparate Größe", als Problem der Welt homogen, als gewordener Begriff von anderer, höherer Ordnung.*) Kommt

---

Allervortrefflichste, nicht nur an sich sondern auch als Werk eines göttlichen Künstlers betrachtet, denn .... die künstlerische Vollendung liege in der möglichsten Vereinigung von Allgemeinem und Besonderem." — Wie in jedem Organismus, so ist besonders im κόσμος das Eine in dem Vielen die von unserm zweckdenkenden Geist projicirte Zweckidee des Wesens; diese ist aber das über das raumzeitliche All erhabene und doch von dem Weltabstractum unterschiedene Göttliche, welches der Grund ist für das empirische Ineinanderseyn des Allgemeinen und Besonderen. Völlig verfehlt aber ist, was K. Ph. Fischer (Die Idee Gottes 1839 S. 47. 48) behauptet: „Indem der allgemeine Begriff sich bestimmt und besondert, steigt sein Inhalt mit seinem Umfang." Wohl finden wir, daß mit aufsteigender Stufe der Lebewesen die reichere Inhaltsbestimmtheit innerhalb der Art zugleich eine geeignetere Qualifizirtheit zur Subsumtion der Artexemplare mit sich bringt. Wie das Cultiviren der Pflanzen und Thiere eine größere Sonderausprägung der einzelnen Exemplare begünstigt als im wilden Zustande vorfindlich, so gilt vor allem vom Menschen, daß er um so mehr Mensch, von je reicherer Individualität er ist, während der degenerirte Naturmensch um so weniger Mensch ist und um so mehr dem Thiere sich nähert, je mehr er bloß Exemplar seines Racentypus ist. Wir könnten sagen: die empirische Harmonie von Allgemeinem und Besonderem wächst mit der Gottähnlichkeit; nur dem Menschen in seinem Selbstbewußtseyn ist die göttliche Einheit des Realen und Idealen adäquat gegeben. Aber weder ist dieser Mensch das Seyende (er müßte denn Gott seyn; man vergleiche die Lehre von der Communicatio idiomatum) noch die Menschheit das volle Seyendseyn, weil neben ihr Anderes besteht.

*) Welche Schwierigkeit dieser Begriff der modernen Logik bereitet, zeigt sich zumeist an der sorgfältigen Umgehung, bisweilen auch (z. B.

man von einem organiſchen Weltbegriff aus, z. B. dem ſpeculativen Product der „Weltſeele", auf die Fährte des Gottesgedankens, ſo nähert man ſich dem Punkt, wo Gott und Welt nur zwei Namen für Ein und daſſelbe, zwei Werthe für die gleiche Forderung ſind. — Dann bleibt nur das ſprachlich-hiſtoriſche Problem übrig.

Daß die Schwierigkeit in der Faſſung der Gottesidee in der dargelegten Einzigartigkeit liegt, zeigt ſich an den oft wiederholten ſpeculativen wie religiöſen (Gemeindebildenden) Verſuchen, die ſcheinbar unvereinbaren Weſenselemente innerhalb der Gottesidee entweder in ſtarrer Geſchiedenheit zu denken oder in einſeitiger Conſequenz je Eine derſelben hervorzukehren: und die chriſtliche Kirche war von Anfang an ſich bewußt, der ganzen Kraft ihres göttlichen Berufes, der ganzen Weisheit ihres Gottesglaubens zu bedürfen, um ſolche Symptome eines irreligiöſen oder halbreligiöſen Denkens auszuſcheiden und zu überwinden. Dahin gehört die gnoſtiſche Scheidung zwiſchen dem Demiurgos oder Jaldabaoth und dem βυθός oder προπάτωρ, zwiſchen dem pſychiſchen Judengott, dem Entſender des Meſſias, und dem θεὸς ἄρρητος oder οὐκ ὢν θεός, zwiſchen dem δίκαιος und dem ἀόρατος oder ἀγαθός; dahin gehört der Manichäismus, welcher zur Annahme einer über Gott hinausgreifenden Gattungsidee nöthigt, — ſowie jeder Dualismus von Geiſt und Natur, auch die moderne Scheidung zwiſchen dem materiellen Daſeynsgrund und dem idealen Wahrheitsgrund (vgl. F. A. Lange, Stuart Mill), wie ſie ohne religiöſen Gottesglauben nicht entgültig überwunden werden kann. Die Unfähigkeit, den großen Gottesgedanken als wahrhafte Einheit der auseinandertretenden Gegenſätze zu faſſen, zeigt ſich in den einſeitigen Bevorzugungen ſey es des Allgemeinen wie in den meiſten pantheiſtiſchen Verſuchen (z. B. Eleaten, Spinoza,) ſey es des Beſonderen wie in der Verehrung von Perſonificationen ein-

---

F. Kirchner Katechismus der Logik S. 205. 136) in poſitiven Andeutungen. —

zelner Naturkräfte, in den euphemeriſtiſchen Theogonien, den particulariſtiſchen Nationalgottheiten, endlich in den tritheiſtiſchen und falſch-pietiſtiſchen Vorſtellungen des (gegen Joh. 16, 7. 2. Cor. 5, 16) als individualiſirtes Sonderweſen betrachteten Heiland-Gottes. Das ahnungsweiſe Ringen nach der correcten Conception zeigt ſich in den Ideen des Laotſe und Platon, des Scotus Erigena und Nicolaus Cuſanus, des Bruno und Schelling; beſondere Erwähnung in dieſer Reihe gebührt der Gotteslehre Auguſtins und Anſelms, vor allem aber dem markigen Gedankenbau Jacob Böhms. Auch Philo, über Plato hinausgehend, entwickelt, daß Gott obwohl als τὸ ὂν ἑαυτοῦ πλῆρες und als εὐδαιμονίας μετατός zu denken, κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθόν ſey, weil er τὸ γενικώτατον iſt und daß vielmehr die μονάς unter ihn, als er unter den Begriff der Einheit ſubſumirt werden müſſe.*) Wichtiger aber ſind die mannigfaltigen Kundgebungen des nicht eben von ſpeculativem Intereſſe geleiteten religiöſen Denkens über Gott.

Die monotheiſtiſche Religion, welche zuerſt Gott in ſeiner allumfaſſenden Einheit und Erhabenheit verehren hieß, will ihn aufgefaßt wiſſen als Einheit von Perſönlichkeit und wahrem Seyn: Ich bin, der ich bin. Vor Seinem ſchrankenloſen Seyn iſt das Seyn der Welt nichts; ſogar der Schein des Widerſpruches haftet Ihm deshalb an, gemeſſen vom Seyn der Welt aus, denn vor Ihm ſind tauſend Jahre wie Ein Tag und ein Tag wie tauſend Jahre. Aber andrerſeits iſt Er dem Frommen ſo ſehr Alles, daß dieſem, darf er an Gottes Seyn theilnehmen, der Inhalt der ganzen Welt mitſammt des eignen Ich weitaus durch Gottes Weſensgehalt erſetzt wird: „Wen hab' ich im Himmel? Und neben Dir liebe ich nichts auf Erden. Vergehe mein Fleiſch und mein Herz: mein Herzens-Hort und mein Theil iſt Gott ewiglich".**) Der Epheſerbrief ſtellt bei der Gelegenheit***), wo das πλήρωμα Gottes und der Reichthum ſei-

*) De legis allegor. I, 66 ff. (ed. Mangold) und II; vgl. de mundi opificio I, 2.

**) Ps. 73, 25. 26.

***) Ephes. III, 13—19.

ner δόξα gepriesen wird, zugleich das πλάτος, μῆκος, βάθος, ὕψος Gottes, — Bezeichnungen der dimensionalen Schrankenlosigkeit — als die bedeutsamen Erkenntnißobjecte hin; unter der persönlichen Benennung „Vater" wird Gott zugleich als Prinzip der πατριαί (Vaterschaften, Gattungen) im Himmel und auf Erden characterisirt. Auch innerhalb der ethnischen Religionsentwickelung gilt es als ein Hauptfortschritt, wenn die Gottesvorstellung von der Verehrung einzelner personifizirter Realitäten zur Auffassung Gottes als des realen Seyenden, aber zugleich Allumfassenden Einen, Idealen sich erhob. Die Idee der logischen Umfangsabsolutheit darf vielleicht als ein gemeinsamer Nerv jener Wahrheit bezeichnet werden, welche die Xenophanes und Laotse, welche Mose und Mohammed begeisterte. —

Kein Zweifel, daß im religiösen Begriff Gottes des Allseyenden das Seyn als solches mitgesetzt ist. Aber gerade die Weise, wie das Seyn diesem Begriff im Unterschiede von allem andern Existirenden analytisch innewohnt, bringt jenen Widerspruch hervor, der die innere logische Möglichkeit gefährdet und damit auch wieder das Seyn dieser einzigartigen Idee zweifelhaft macht. Da zum Inbegriff aller Prädicate auch das sonst überall synthetisch zu supplirende Existiren gehört, so muß innerhalb der analytischen Gesammtfassung (Conception) der Gottesidee dieser immanente Akt der Synthesis zu seinem besonderen Rechte kommen, wenn die Möglichkeit, das wesentliche Seyn als bloße Idee zu fassen, beseitigt werden soll, und dann erst fragt sich, ob der Widerspruch selbst beseitigt ist.

b. Die der Einzigartigkeit des Gottesbegriffs entsprechende Dialectik der Selbstvergewisserung.

Wären jene formal-logischen Regeln absolut bindend, und nicht selbst von einzelnen Fällen abstrahirt, so könnte Gott nicht außerhalb der Reihe der übrigen Begriffe stehen. Auch wäre die Annahme eines völlig disparaten Begriffs durch nichts motivirt bei dem rein analytischen Verfahren, welches zur Eruirung des abstrahirten Seyns und zur Statuirung des Wi-

derſpruchs führte. Iſt das höchſte Seyn nichts weiteres als ein Glied in der Reihe der geſammten Realitäten und ihrer verſtandesmäßig verknüpften und unterſchiedenen Eigenſchaften, ſo würde bei der Vorſtellung Gottes die Frage, ob dem geſammten Begriffsgebilde nun auch wirkliche Realität, Wahrheit, Seyn zukomme, vernünftigerweiſe gar nicht mehr möglich ſeyn: die ontologiſche Betrachtung des Anſelm, Carteſius, Mendelsſohn wäre abgeſehen von der Erörterung des Widerſpruchs in unantaſtbarem Recht. Jene Frage drängt ſich aber energiſch auf, und nur eine Abfindung mit der Syntheſis des „wirklichen Seyns“ kann vor ihrer drohenden Tendenz retten. Nun liegt die Aufforderung zu dieſer Syntheſis ſchon in der oben entwickelten Entſtehung des Gottesproblems. In Wahrheit iſt kein analytiſches Urtheilen ohne mitwirkende Syntheſe möglich: hier aber führt gerade die Nothwendigkeit, die ideale Totalität durch Verknüpfung mit dem zu poſtulirenden wirklich realen Seyn zu vervollſtändigen, zur ſynthetiſchen Einigung des Seyns mit der Idee aller Realität. Was die Gottesidee ſo unvergleichlich erſcheinen läßt, iſt jetzt nicht mehr hauptſächlich das (platoniſch) abſtrahirte, unſubſumirbare Seyn, das allerdings im denkbar größten conträren Gegenſatz ſteht gegen die perſönliche Realitätenfülle; ſondern vielmehr die angedeutete Seyns-ſyntheſe, welche wegen mangelnder übergöttlicher Gattungsvorſtellung dem Gottesbegriffe immanent ſeyn muß. Dieſe Hinzufügung eines Novum aus dem Gegebenen, zu welchem hinzugefügt werden ſoll, wäre ein unentwirrbarer Widerſpruch, wenn nicht für dieſen Moment der Selbſtüberzeugung ſolche Claſſifizirungsoperation überhaupt aufhören müßte, indem wir mit dieſer Syntheſis eintreten in ein neues Gebiet der nothwendigen Poſtulirung, in welchem Gott nicht ein Gegebenes ſondern das erkenntnißmäßig ſich in uns Schaffende iſt, und wir nicht ein fremdes Neues zu einem andern Fremden hinzufügen, ſondern aus unſerm tiefer erfaßten Ueberzeugungsbedürfniß die jeweilig entſprechend glaubenskräftige That der Seynſetzung aus eigenem Capital vollziehen. Bei dieſer That wirkt die ganze Gegenwärtigkeit des

Geiſtes, namentlich die ſittliche Werthſchätzung, mit, denn nur durch ſolche lebendige That wird der Gottesbegriff allemal zu dem, was die unmittelbare Religioſität darin zu empfinden glaubt: die „wahrhaftige Gottheit.“*)

Mit dieſer neuen Sphäre, in welche die Einzigartigkeit des Gottesbegriffs uns verſetzt hat, ſind wir nun aber auch dem „Widerſpruch“ entgangen, der auf analytiſchem Gebiet beſtand. Das Seyn, ſoweit es iſolirt werden darf und muß, ſetzen wir nunmehr auf Rechnung der Syntheſis; für dieſen Act kann von einem analytiſchen Gegenſatz ex diametro nicht die Rede ſeyn. Sofern aber doch die höchſte Gattung für dieſen Moment noch analytiſches Prädicat iſt, bezeichnet ſie nur die Allgemeinheit des (verſuchsweiſen) Umfanges, aus dem die Syntheſis ihr Prädicat wählt. Durch die lebendige Activität der Syntheſis wird eben die übergreifende Umfangsſuperiorität zur ſtets proviſoriſchen herabgeſetzt. Dieſe Seynsconception, welche jene einſchränkende Bedingung des Gaunilo und Carteſius „si est“ nicht mehr zuläßt, ſondern als ultima ratio (stat pro ratione voluntas!) dem jeweiligen Bedürfniß entſpricht, — iſt genetiſch verſchieden von der Idee des eminenten Umfanges, denn die Analyſe des letzteren ging von der unwahren Annahme aus, daß uns der lebendige Gottesbegriff jemals etwas bloß Gegebenes ſeyn könne; ſachlich aber kann dieſe „allerärmſte Abſtraction“, das Seyn, nicht in ſich unterſchieden ſeyn. Denn auch die Exiſtenzvorſtellung, welche wir bei jedem Wahrnehmungsobjekt

*) Unter Anlehnung an das ſpeziell Chriſtliche der Gottesoffenbarung könnte man in theocentriſcher Begriffsdichtung ſagen: Dem falſch contemplativen Ruhen im Gottesgedanken enthüllt ſich nur die analytiſch faßbare pantheiſtiſche Monas, Gott in ſeiner idealen Allgemeinheit. Ein im Hegelſchen Sinn correctes Begreifen wird erſt dadurch ermöglicht, daß Gott ſich ſelbſt in dieſen Widerſpruch ſetzt, Thatſchaffend ſeine Allgemeinheit zu opfern, um den Liebeszwecken ſeines perſönlichen Weſens zu genügen: durch momentane Anregung jener immanenten Syntheſis eingehen zu können in die Endlichkeit des nur durch Seine Selbſt-Offenbarung zu erlöſenden Vernunftweſens, um eben vermittelſt des ſo befreiten Intellects erſt als der wahrhaft Seyende, einzig in ſich vollendete Begriff (ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, Philip. II, 9) erkannt zu werden.

unwillkürlich suppliren, unterscheidet sich, wenn wir sie wissenschaftlich zu begreifen versuchen, abgesehen von den pronominal benennbaren Qualitäten, an denen sie haftet, durch nichts von der abstrahirten Seynsgattung. Es ist ein und derselbe Satz „Gott ist", welcher einerseits analytisch andrerseits synthetisch ist. Denn er ist so wenig tautologisch, daß er vielmehr die Voraussetzung ausspricht, ohne welche wir überhaupt kein Existenzialurtheil als ein wahres vollziehen könnten, daß nämlich eine grundlegende Uebereinstimmung bestehen muß zwischen den begrifflich erkennbaren Merkmalen aller Realitäten und dem synthetisch zu supplirenden wirklichen Seyn. Daher wird jenes Urtheil begleitet von dem Bewußtseyn einer mit Nothwendigkeit thatwerdenden Syntheſe, eines subjektiven Wirklichwerdens göttlicher Selbstkundgebung an das Erkenntniß suchende, auf Gewißheit wartende Gemüthsbedürfniß. Schon sonst ist eine Analysis nur durch activ urtheilende Setzung des das Prädicat aus dem Subjekt herausſetzenden Seynsbegriffs möglich (der sogenannten Copula); jede Synthesis aber hat die monistische Auffassung des gesammten möglichen Gedankenmaterials als einer analysirbaren, fertigen, gegebenen Größe zur Voraussetzung, um daraus die zu verknüpfenden Elemente auszusondern. Um so weniger wird die analytische und die synthetische Thätigkeit getrennt werden können bei dem die umfassendste Gedankenkraft fordernden Urtheil. Auch nöthigt dasselbe in praxi zu einer Erhebung zu Gott. Oder wäre es möglich, daß jene erfahrungsmäßige Thathandlung synthetischer Setzung des „wirklichen" Seyns zum Behuf der Selbstüberzeugung „Gott ist" nichts als eine That der Willkür wäre, der Einbildung, dem Aberglauben analog? In jedem Gottesbewußtseyn lebt das Gefühl eines Allwillens, eines erfahrbaren, fühlbaren Wollens, das nicht vereinzelte Objekte und Zwecke hat, sondern auf die ausschlußlose Gesammtheit geht. Dieser Wille wird nicht bloß als über dem Gemüth waltend empfunden sondern als zugleich immanent gewordene Kraft des Menschengeistes, als das sein Wesen am vollständigsten Ausfüllende, zur Actualität bringende. Auch die

Energie des religiösen Gedankens bedarf zu ihrem Zustandekommen der Anregung durch diese religiöse Seite des Willens, und die Urtheilskraft würde sich selbst aufheben, wenn sie ihre Grundbedingung als Willkür in Frage stellen wollte; denn das Urtheilen ist hier eben nicht bloß eigne That sondern als eines Bethätigtwerdens seiner sich bewußt. Wenn der Gedanke aus der bloßen Betrachtung der Welt sich erhebt zur glaubenden Gewißheit eines seyenden Weltgrundes, so waltet dabei die Vorstellung des schlechthinigen Abhängigseyns von demselben, von dessen Seyn die vollständige Vorstellung erst durch Erhebung zur Gewißheit kraft synthetischer That ermöglicht wurde. Es ist nur in der Idee Gottes diese Nöthigung, die Seynswirklichkeit ihres Ideatum als unumgängliche Bedingung für das Zustandekommen des sie denkenden Gedankens anzuerkennen, falls jene Idee überhaupt normalerweise gefaßt und nach dem gegenwärtigen Grade des Erkennens in sich widerspruchslos ist: denn in diesem Fall ist auch die Gewißheit der Glaubensthat ein Product der Gottesthat, und es ist kein Anlaß mehr, das nach Gewißheit ausschauende Bedürfniß von dem Gegebenseyn der Gewißheit zu trennen. Der überall sonst in jedem auf Wahrheit Anspruch erhebenden Urtheil latitirende Recurs an die Gesammtmöglichkeit läßt stets eine selbständige Gegenüberstellung des erkennenden Denkens gegen das Objekt und damit eine Regirung des letztern zu, — wäre dieses z. B. auch mein Ich, mein Gehirn, mein Daseyn, diese einzige Weltwielheit: — denn alles dieses kann abgesehen von jenem Recurs an die reale Ur-Möglichkeit als nichtseyend gedacht werden. Gott dagegen kann nicht als entweder seyend oder nichtseyend gedacht werden, sondern muß, wenn er gedacht wird als unveränderlich seyend gedacht werden, weil er 1) als unbedingte Bedingung wie alles so auch dieses Denkens gedacht werden muß (das wissenschaftliche Denken aber muß, will es sich nicht selbst aufheben, die Möglichkeit, also alle Bedingungen eines zum Wissen strebenden, consequenten Denkens anerkennen) und 2) ein weiterer Recurs an ein höheres bedingendes Wesen bei correcter Fassung

der Idee nicht möglich ist. Es fragt sich also nur, ob eine correcte Fassung der Gottesidee, wie sie nunmehr vorzugsweise die Verknüpfung der umfassendsten Vorstellung mit der Existenzwirklichkeit ihres Inhaltes zu vollziehen hat, — widerspruchslos harmonirt mit der Form der subjectiven Gewißheit unseres von Willkür freien, normalen Gottesgedankens, ob die objective Denknothwendigkeit, die Evidenz, dieser Gewißheit entspricht. In jener subjektiven Form des Gottesgedankens findet sich das Selbstbewußtseyn mit der Empfindung freier Conception der Weltidee zu einem höheren, erweiternden, als Wirklichkeit geglaubten Gedanken; die Gottesidee ist dieser Gedanke, aber der Act des Glaubens, der die Annahme der Wahrheit jenes Gedankens realisirt, weil er das bislang Fehlende selbst aus seinem Vermögen ergänzt, muß sobald er zu Stande kommt d. h. sobald die Idee als Gottes Seyn erfaßt ist, sich selbst, sein Erfassen als von diesem Seyn gesetzt und determinirt anerkennen. Sollte darin ein Widerspruch liegen? Daß Gottes That ipso facto Thatsetzend ist, entspricht der christlichen Lehre vom Geist. Die Uebersetzung von 1. Joh. 5, 6: „Der Geist bezeugt, daß Geist Wahrheit sey," dieser tiefsinnige Wahlspruch Richard Rothes, ist zwar anfechtbar; aber — der Geist Gottes leitet in alle Wahrheit; Niemand weiß das Göttliche, denn nur der Geist Gottes, der aber dem Menschengeist einwohnt, ihm Zeugniß giebt, die Tiefen Gottes erschließt. In seinem Licht sehen wir das Licht. Seine Satzungen sind wahrhaft, belehrend den Unkundigen (Ps. 19, 8). Auch die subjektive Erfahrung des Frommen entspricht dem: der Moment der Erhebung zum Gebet ist die Sammlung des Gemüthes von der Betrachtung der Welt als der Manifestation des vorgestellten Gottes zur Anrede Gottes als des gegenwärtigen Du, vor welchem die sonst bloß gegenständliche Weltwirklichkeit zur bloßen Erscheinung verschwindet und das freie Innere des Betenden selbst als völlig abhängiges Ruhen in heiligem Wirksamseyn des wirklichen Gottes sich findet und weiß. —

Sofern der ontologische Beweis diesen Gemüthsvorgang nach der intellectuellen Seite seines Gewißheitsstrebens abspiegelt,

iſt er der letzte und höchſte wiſſenſchaftliche Ausdruck für die Vernünftigkeit des Gottesglaubens und ſetzt freilich alles andere Denken über deſſen Entſtehen und Reifen voraus. Die bloß ſcholaſtiſchen Formen können ſeiner Aufgabe nicht genügen; wird aber das Verhältniß von Umfang und Inhalt im Gottesbegriff, das Verhältniß des Analytiſchen und Synthetiſchen in dem den Gottesglauben darſtellenden Urtheil auf Grund des empiriſch religiöſen Vorgangs erörtert, ſo fällt dieſer Beweisführung die letzte, entſcheidende Rolle zu. Hat dieſelbe die Aufgabe, einen ſonſt unvereinbaren Widerſpruch zu löſen durch Erhebung des betrachtenden Geiſtes in eine neue Sphäre, die als Grenze des Erkennens zugleich den bewußten Uebergang in die reine Willensthat vollzieht, wie ſie unbewußt auch dem früheren Urtheilen ſchon zu Grunde lag, — ſo hat ſolche Löſung reiche Analogien ſelbſt in der Mathematik, wo an den Uebergang von der Planimetrie zur Stereometrie grundlegende Veränderungen ſich knüpfen; das Entgegenſtehendſte berührt ſich (z. B. wenn die oblonge Fläche zum Cylinder wird), das Congruirende wird divergent. —

Im obigen Sinne können wir uns die Idee zu eigen machen, daß in dem Gedanken eines Vollkommenſten, *ſofern* dieſer Gedanke mit der ihm entſprechenden *Vernunftenergie* d. h. als Problem von größtem Ernſte mit einer der naturgemäß *ernſteſten Gemüthsſtimmung*, dem Bewußtſeyn der Gottesgegenwart, dem Gebet in heiliger Ehrfurcht, entſprechenden Geiſtesſammlung gedacht wird, — das *Seyn enthalten* ſey. Andernfalls ſtellt ſich dem bloßen Gedanken eines Vollkommenſten (alle Realität, exiſtente wie abſtrahirte, als in Einheit einſchließenden), das *ſeyn* müſſe um nicht lückenhaft gedacht zu werden, ſtets ſofort entgegen der Gedanke an ein Weſen, das *ebenſo* vollkommen und deshalb (logiſch) ſeyn müſſend aber zugleich auch *wirklich* ſeyend ſey. Wir gehen noch einmal kurz auf dieſen Kantiſchen Einwurf ein. So kann freilich in unendlicher Reihe jede frühere Stufe aufgelöſt werden zum imaginären Gedanken, indem von dem Verſuch, ein hypoſtaſirtes

Seyn als wahr zu erfaſſen, ſich ſofort ipso facto, im Moment des Denkens, ein Gedanke wirklichen Seyns gleichſam abſchält und als vollendetere Wahrheit losläſt*). Allein ebendeshalb weil auch das vollendetere Cogitatum dem noch vollendeteren gegenüber nichts als Gedankending wäre, alſo um nichts minder bloß ideell denn jenes weniger Vollendete, ſo erſcheint wieder zweifelhaft, ob denn überhaupt bei gleich energiſcher Syntheſis ein Unterſchied zu ſetzen zwiſchen dem Gedanken des Seyns und dem wirklichen Seyn ſelbſt, ob wir überhaupt im Stande, nun noch, bei ſelbſtbewußter That der Syntheſis ſolchen Unterſchied zu faſſen und worin die trotzdem beſtehende Neigung der Vernunft beruhe, immer ein wirkliches Seyn dem gedachten zu coordiniren. Wir ſahen, daß es für die Empfindung des Einzelnen nur die pronominale Beziehung des Dinges auf das wahrnehmende Subjekt iſt, wodurch der Eindruck einer anſchaulichen Wirklichkeit verbürgt und hervorgerufen wird, während die Exiſtenz als ſolche, im Unterſchiede von der bloß gedachten Kategorie des Seyns, dieſer „allerärmſten Abſtraction", gegen jede bloße gedachte Vorſtellung abſolut ſpröde iſt, indem ſie das Einzige iſt, was nicht bloßer Gedanke ſeyn kann ſondern zu ſeiner Erfaſſung eine ſpezifiſch entſcheidende Thätigkeit des motoriſchen Nervenapparates fordert, die ſchaffende Syntheſis, welche in jedem Urtheil (in der latitirenden Seynsbehauptung) — aber eben meiſtens latent — vollzogen wird. Wenn ſonſt jeder Begriff ſtets incongruent bleibt dem Wirklichen, von dem er abſtrahirt worden, ſo zeigt gerade jene Sprödigkeit des Exiſtenzbegriffes, welcher von allem abſtrahirt werden kann aber als reine Form doch jedem möglichen Gedankeninhalt ſelbſtändig gegenübertritt, daß das Nichtablaſſenkönnen von der Subſtitution des wirklichen Seyns gegenüber bloßem Gedankenſeyn die Schwelle zu einer Congruenz zwiſchen Begriff und

*) Dies meinte (mit Gaunilo) Thomas, wenn er Cont. gent. I, 11 (Sum. Theol. I, 2, 1 ad 2) rügt: Nullum inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei, qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit, in rerum natura.

Weſen bildet, indem der fehlende Reſt, die Pforte zur vollen Erkenntniß, das was an der mehr wie irgend ſonſt durch Reduzirung auf bloße Form erreichten Einheit von Begriff und Weſen als noch fehlend geahnt wird, durch das geringſte hinzutretende Moment ergänzt werden kann. Soweit das Bedürfniß, ſoweit wird jedesmal auch die Kraft der Ergänzung reichen. Dieſe Ergänzung bietet eben die That des Urtheilenden. Eben dieſe That des perſönlichen Willens, wenn ſie mit dem Ernſt des Brahmanen, des Scholaſtikers, des Hegelianers vollzogen wird, ſchafft in dem Bewußtſeyn, eine allgemein nothwendige Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, die Identifizirung des als Satzſubjekt beurtheilten Seyns mit dem grundlegendſten Merkmal des geſammten Seyenden. Indem ſo der Gedanke Gottes als die das Seyn von allem Seyenden einſchließende Wahrheit concipirt wird, ſo wird durch die perſönliche Willenshandlung ein Erkennen ermöglicht, welches erſt in die ſpezifiſch religiöſe Objectivität einzuführen vermag*). Auch ſteht hierin das religiöſe Denken keineswegs allein; nicht minder muß das künſtleriſche Schaffen und die praktiſche Produktion, ja genau genommen jedes tiefere Erkennen ſich in ſeinen Gegenſtand bis zu lebendiger Gegenwärtigkeit vertiefen, ſoll eine fruchtbare Vermählung des Geiſtes mit dem Stoff erzielt werden. Auch hier kann nicht aus der Bedingung zur adäquaten Erkenntniß als ſolcher die — übrigens vielleicht accidenziell unvermeidliche — Täuſchung geboren werden.

Freilich hat der ontologiſche Beweis nur im Moment des theoſophiſchen Eintauchens in die Gotteswirklichkeit zweifelloſe Wahrheit und verbürgt wiſſenſchaftliche Erkenntniß nur als möglichſt normal angeſtrebte Wiedergabe eines religiös-intelligibeln Gemüthsvorgangs. Im Sinne eines exacten Beweiſes für ein

*) Es ſtimmt hierzu, was von andern Grundlagen ausgehend beſonders W. Hermann erörtert hat; vgl. Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. S. 47: Die eigentliche Grenze des Naturerkennens iſt die Perſon ſelbſt, welche auf Grund eines Gefühls ihre Realität behauptet und das Erkennen als Mittel für ihre Zwecke verbraucht.

daſeyendes Wirkliche kann derſelbe ſelbſtverſtändlich nicht gelten; denn ein ſo daſeyendes Wirkliche, das wie alle vollſtändig erkennbaren Vorgänge auf mechaniſche Bewegungsvorgänge zurückführbar wäre (vgl. Fr. A. Langes Theorie), — ein ſolches Wirkliche iſt Gott nicht, als ſolches wird ſeine Gemeinſchaft nicht empfunden im Gemüth des Frommen. Wohl aber läßt ſich hoffen, daß die Wiſſenſchaft auch die religiöſen Empfindungen, ſoweit ſie ſubjectiv unreflectirt erwachſen, mehr und mehr der pſychologiſchen Analyſe zugänglich machen werde; die Religion wird aus ſolcher Prüfung nur geſtärkt hervorgehen. Denn nicht ein coordinirtes Drittes neben Metaphyſik und Dichtung bildet das Gebiet, dem ihre Empfindungen angehören, wie F. A. Lange — ſonſt ein beachtenswerther Vertheidiger der Religion — will (nach deſſen Theorie die Religion indeß eigentlich nur die neutrale Indifferenz von Metaphyſik und Dichtung iſt), auch birgt es nicht, wie manche in Fortbildung kantiſch-ſchleiermacherſcher Hypotheſen geneigt ſind für unwiderleglich zu achten, — einen unverhältnißmäßigen Herd von ſo individuellen Vorſtellungen, daß eine zur wiſſenſchaftlichen Gewißheit ſtrebende Verſtändigung unwahrſcheinlich ſey: — ſondern es dürfte gerade das Leben des religiöſen Glaubens wegen ſeiner alles umfaſſenden, Metaphyſik und Dichtung vorausſetzend überbrückenden und doch neben der Phantaſiethätigkeit die geſammte geiſtige Schaffenskraft nüchternſter Art entbindenden Univerſalität, alſo wegen ſeines Reichthums an ſelbſtſtändigem Entfaltungstriebe recht geeignet ſeyn zu einer auf Religionsgeſchichte und auf individueller Selbſtbeobachtung beruhenden pſychologiſchen Analyſe. Wenn wir darin Lipſius*) Recht geben, — daß nicht bloß der ſtörende Contraſt zwiſchen dem Freiheitsgefühl und dem Verflochtenſeyn in den mechaniſchen Naturzuſammenhang die Wurzel der Religion bildet, ſondern ebenſo wohl das orientirende Hineintragen zunächſt der punktuellen dann der collectiven Einheit in die räthſelhafte Vielheit der angeſchauten Welt, — ſo iſt uns

*) Beſ. Proteſt. Kirchenzt. 1880, Nr. 34 u. 35.

doch das Wesen der Religion auch damit nicht erschöpft. Wird zugegeben, daß die Religion nicht auf „Illusion" beruhen darf, so wäre das Streben, durch eigentliches Erkennen uns klar zu werden über die historischen vernünftigen Schöpfungen des religiösen Geistes, — nicht ein Hinausgreifen über eine unübersteigliche Sphäre, an die gebannt zu seyn das Verhängniß nur dieser „erhabensten" Geistesrichtung wäre, wie etwa nach Göthe das Vorrecht der Unschuld:

Dich fühlt nur wer Dich nicht kennet,
Wer Dich kennt, der fühlt Dich nicht,

sondern ein berechtigtes, unumgängliches Fortschreiten auf dem Wege zur intellectuellen Reife; und es muß auf diesem Wege consequentes Denken zur Ausschau nach geschichtlicher und erfahrungsmäßiger Selbstmanifestation des, wenn vorhanden, schlechthin alles bedingenden Urwesens nöthigen. Ist aber auch nur das Problem klar gestellt, ob nicht Gott, weil er den auch ihn denkenden Gedanken bedingend gedacht werden muß, als die dieses problematische Denken weckende Kraft auch „wahrzunehmen" sey, so wird der adäquate Ort für die Selbstkundgebung solches Wesens in derjenigen tiefsten Gemüthserfahrung zu suchen seyn, welche die intelligible Ueberzeugung des persönlich gegenwärtigen und doch ewig-allwirksamen Gotteslebens in sich trägt; demgemäß aber werden in den geschichtlich und individuell gegebenen Thatsachen, welche jene Erfahrung anregten und ermöglichten, die vermittelnden Produkte der erwarteten göttlichen Selbstenthüllung und Selbstmittheilung zu finden seyn.

In dem oben citirten populär gehaltenen Artikel in Vilmars Theolog. Blättern (von R. Grau), der als Beispiel für die Verurtheilung des ontologischen Beweises vom streng rechtgläubigen Standpunkt typisch ist, wird der kosmologische Beweis der Himmelsleiter verglichen, die doch nur die Grenze des Himmels berühre, dem Menschen nur ein Emporschauen ermögliche, während der ontologische den selbstgemachten Stockwerken des

babyloniſchen Thurmes gleiche; erſt die aus der Offenbarung ſtammende Gewißheit gewahre an dem Holz des Kreuzes Chriſti die von Gott gegebene Leiter.

Daß der Vorwurf unſere Form der Beweisführung weniger als alle ſonſtigen Gottesbeweiſe überhaupt trifft, erhellt daraus, daß hier alle Erfahrung, ſomit auch alles deſſen, was irgend Offenbarung genannt werden könnte, vorausgeſetzt und vor dem Verſtande gerechtfertigt werden will. Hingegen möchte eine Eintheilung nach der Geneſis der Gottesidee dahin führen, im kosmologiſchen Beweis die bloße Verſtändigkeit des für jede beliebige Einzelerfahrung Grund ſuchenden elementaren Denkens, im phyſicotheologiſchen und hiſtoriſchen den intellectuellen Reflex der ſtaunenweckenden Macht in aller Geſammterfahrung (namentlich Naturerhabenheit und Geſchichtsentwickelung), im Moralbeweis ſodann die an die Erfahrung des menſchlichen Geiſteslebens im Einzelnen anknüpfende*), und endlich im ontologiſchen Beweis die höchſte Stufe zu ſehen, auf welcher das ganze namentlich innere Erfahrungsgebiet des geſammten Geiſteslebens vorausgeſetzt, alle Gottgegebenen Wege zur Wahrheit verwerthet und die Leiſtungen der übrigen Beweismethoden zuſammengefaßt werden. Und während der kosmologiſche Gedanke zu jenem x führt, welches alle Realität begründet und deshalb dieſelbe einestheils ſelbſt enthält anderntheils nicht enthält, der phyſicotheologiſche und der Moralbeweis aber zeigen, daß jenes x dieſe Realitäten enthalten muß, wenn es iſt: ſo lehrt der ontologiſche, daß das ſo beſtimmte x nicht mehr ein Ungewiſſes, ſondern eben das Seyende im vollſten Sinne ſey; daß ſein Seyn nicht bloß objektiv oder bloß ſubjektiv denknothwendig („evident“ oder

*) Darüber, daß der Moralbeweis mit dem kosmologiſchen in näherer Analogie ſteht und von der Geſammterfahrung abſehen kann, vgl. Kant: Kr. d. teleol. Urtheilskr. S. 382 (Kehrbach): „Der moral. Beweis würde noch immer in ſeiner Kraft bleiben, wenn wir in der Welt gar keinen oder nur zweideutigen Stoff zur phyſiſchen Teleologie anträfen. Die moraliſche Teleologie hingegen, welche a priori auf von unſerer Vernunft untrennbaren Prinzipien beruht, führt auf einen beſtimmten Begriff der oberſten Urſache als Weltурſache nach moraliſchen Geſetzen“.

„gewiß“ nach Ulrici's logiſcher Terminologie) ſondern daß es absolut denknothwendig ſey.

Wir geben zum Schluß von den bemerkenswertheſten Formen, in denen die ontologiſche Idee ſich ausgeprägt hat, ein nach der Werthfolge geordnetes und frei präciſirtes Reſumé.

c. Zuſammenfaſſung der Beweisarten.

I. Wird Gott gedacht, ſo muß er als ſeyend gedacht werden.

1. Gott iſt ein durchſichtiger, alſo wahrer Begriff, hat ſomit objective Realität. (Carteſius, vgl. Spinoza, Mendelsſohn, Hegel).
2. Gott iſt das Seyende. Alſo iſt Gott ſeyend (vgl. Schellings Auffaſſung Anſelms; Rémuſat).
3. Gott iſt das als ſeyend gedachte; unſer Seynsgedanke iſt (wir denken das Seyn), alſo iſt Gott (vgl. mit Thöniſſen Hegel, Dühring und Ueberweg).
4. Gott iſt das ewige Weſen. Das Ewige kann nie nicht ſeyn. Gott iſt. (Anſelm im Lib. apolog.)
5. Gott iſt das ewig Durchſichſeyende. Carteſius (Medit. V.)
6. Gott iſt das nur durch ſich und zwar dann als ein durch ſich Seyendes Begreifbare. Gott wird als dieſe causa sui von uns begriffen, folglich von uns durch Ihn begriffen als ein (durch ſich) Seyendes. Spinoza; vgl. Dorner.
7. Gott iſt das durch ſeine innere Möglichkeit Seyende; ſeine Exiſtenz wird nicht durch äußere Möglichkeit ſondern nur durch ſeinen Begriff bedingt, folgt alſo als Ergänzung der innern Möglichkeit aus dieſem Begriff. Wolf.
8. Gott als Realitätenfülle iſt widerſpruchslos, logiſch möglich. Mangel an Grund zur Leugnung der wirklichen Möglichkeit (= Exiſtenz) iſt das vervollkommnende Complement der inneren Möglichkeit. Gottes vollkommene

Realität ſetzt alſo das Nichtleugnen der Wirklichkeit oder die Exiſtenz als Weſensergänzung voraus. Baumgarten.

9. Gott iſt das Weſen, welches nothwendig, weil in ſich möglich; ſomit als das durchſichſeyende ens a se das nothwendige, folglich nothwendig ſeyend. Leibniz.

10. Das ens realissimum ſchließt jede Negation, ſomit auch die Negation des nothwendigen Seyns aus; ſomit ſchließt das Coexiſtiren der Realitäten das Exiſtiren ein (vgl. mit Baumgarten Herbarts, Haſſes, Fiſchers, Seydels Auffaſſung).

11. Gott iſt das Beſte. Seyn iſt beſſer als Nichtſeyn. Gott iſt. Alex. Haleſius. (Anders jenes witzige Dictum: Optimum est optimum, ergo optimum est. vgl. Fortlage: Darſtellung und Kritik der Beweiſe 1840).

12. Gott iſt das alle Vollkommenheit Enthaltende. Zu der Vollkommenheit gehört die Exiſtenz. Gewöhnliche Auffaſſung Anſelms.

13. Zu den Vollkommenheiten gehört das Ewig-durch-ſich-ſeyn. Carteſius (Meditat. V. vgl. Princip. Philos. I, 14. 15).

14. Der Begriff Gottes iſt der des Allurhebers und zugleich des Vollkommenſten. Das Urheberſeyn iſt unleugbar; Ihn als Urheber meiner Idee von Ihm als zugleich Vollkommenſtem eines unvollkommenen Motivs (der abſichtlichen Täuſcherei) zu verdächtigen, wäre widerſinnig. Carteſius (Med. III. Princip. I, 17 squ.).

15. Gott als das Allervollkommenſte iſt weder in ſich widerſpruchsvoll oder logiſch unmöglich noch (bezüglich des Wirklichſeyns) bloß möglich, alſo wenn gedacht, ſchlechthin als ein realnothwendiges zu denken. Mendelsſohn.

16. Gott iſt das denkbar Größte. Dieſer umfangreichſte Gattungsbegriff iſt das Seyn ſelbſt. Gott iſt. (vgl. Fortlages Auffaſſung von Anſelm).

17. Gott iſt quantitativ lückenlos; das Nichtſeyn wäre eine

Lücke. (vgl. Gaunilo und Köſtlin; ferner Thomas: Cont. gentil. L. I. 10).

18. Gott iſt das Eminenteſte nach Grad und Umfang der Vollkommenheiten. Wenn er alſo möglich (logiſch denkbar und real unbedingt) iſt, ſo involvirt ſchon der Begriff die Seynsintenſität (vgl. Leibniz's Auffaſſung über Anſelm).

19. Gott iſt das Eminenteſte nach Inhalt und Umfang, deshalb kann ſchon begrifflich das Seyn nicht außer ihm ſeyn. Er iſt aber zugleich als die Wahrheit der höchſte Seynsgrad, und deshalb muß jener das Seyn einſchließende Begriff zugleich als ein wahrhaftiger Begriff gedacht werden. — Anſelm.

II. Die Gottesidee muß gedacht werden.

20. Wahrheit (und reale Vollkommenheit) muß ſeyn, denn ohne ſie iſt kein Wiſſen möglich. Sonſt wäre es doch wieder vollkommen wahr, daß Wahrheit unmöglich, alſo muß eine Wahrheit und Vollkommenheit ſeyn (vgl. Cicero, Auguſtin, Haleſius).

21. Endliches, Größeres, Beſſeres, Vollkommneres iſt. Alſo muß der Gegenſatz des Endlichen, das Unendliche, ſowie der Superlativ des Großen, Guten, Vollkommenen ſeyn. Cleanthes, Boethius, Billroth, Dorner.

22. Ein allbedingender Inbegriff aller möglichen Realitäten muß als regulative Syntheſis der erfahrbaren Vielheit gedacht werden. Nothwendiges iſt. Das Nothwendige iſt das Allbedingende, folglich jenes Eine nothwendig ſeyend. Kant.

23. Ein ſchlechthin Allgemeines muß gedacht werden, ſowohl als Begriff des reinen Seyns wie als Begriff des reinen Denkens. Beides alſo als Einheit iſt. „Angeſchaut" iſt dieſe Einheit Gott. Schelling (1802).

24. Als Wiſſensgrund muß eine Einheit des Idealen und des Seyns gedacht werden; dieſe problematiſche Idee wird nur durch die intellectuelle Function erfaßt, inner-

halb deren aber der Gegensatz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit aufgehoben ist (Dialectik §. 189. S. 122). Die Idee ist zwar, soweit ihr das Seyn an sich metaphysisch zukommt, begrifflich unvollziehbar und unanschaubar, reflectirt sich aber im religiösen Gefühl als Gottesbewußtseyn. Schleiermacher.

25. Das schlechthin Allgemeine, das gedacht werden muß, ist die Idee des Seyenden oder des reinen Könnens als in Einheit mit dem daraus hervorgehenden wirklichen Seyn, also des ewig bei sich seyenden Vollendetseyenden oder des „das Seyendeseyns". Wird dieses nicht bloß als Vereinigung jenes reinen Subjekts mit dem außer sichseyenden objectiven Seyn, sondern zugleich als ein besonderes Drittes gedacht und dann im Zusammenschluß mit sich als dieser Dreiheit doch wieder als eine besondere vierte Einheit, sodaß alles in allem die fünfte Einheits-Potenz erzielt wird, so ist solches Seyende nichts anderes als die Gottheit. Schellings spätere Versuche; vgl. Weiße.

26. Der Gottesgedanke als vollendetstes Produkt des zum Erfassen des Unendlichen fähigen Menschengeistes weist auf das Seyn eines unendlichen Geistes (vgl. Carteſius, Biedermann, Pfleiderer).

27. Die empirische Einheit der Denk- und Seynsgesetze, des Geistigen und Natürlichen im Menschen, des Selbst- und Weltbewußtseyns im Ich nöthigt zur Annahme einer ursprünglichen Einheit des urbildlichen Geisteswesens mit dem unendlichen Urgrund, einer an sich transcendenten Einheit, welche aber dem sonst zwiespältigen Bewußtseyn des Menschengeistes immanent wird, namentlich in die Discrepanz zwischen den moralischen und den psychophysisch-metaphysischen Gesetzen und Erfahrungen versöhnend eingreift und als religiös-speculatives Gottesbewußtseyn erfahren wird (vgl. Pfleiderer und Lipsius).

III. Wiederaufnahme der Begriffsanalyse.

28. Der wahre Begriff ist als der an und für sich seyende Begriff die ewige Thätigkeit, durch Aufhebung seiner bloßen Allgemeinheit, der begriffloſen Unmittelbarkeit des Seynsbegriffs, zur Bestimmtheit und durch Wiederaufhebung dieser Verendlichung zur absoluten Thätigkeit, — sich ewig identisch mit sich hervorzubringen als wahren Begriff, als absolutes Wissen, welches das Seyn einschließt. Als dieser wahre Begriff ist somit die Thätigkeit, das wahre Seyn identisch mit sich zu setzen, das begriffliche Absolute — Gott — selbst. Hegel.

29. Der Begriff des Offenbarungsgottes enthält dies, daß der Intellect ihn in seiner Fülle erst erwartet, aber durch aprioriſche Nothwendigkeit auf solche Ausschau hingewiesen wird. Dies Rezessitirende ist der jedem Wissenwerden-wollenden Denken unumgängliche Begriff der Urmöglichkeit alles Wissens als ursprünglicher Einheit des Denkens und des allbedingenden Seyns. Auch sich selbst weiß der nach dieser Wissensquelle ausschauende Gedanke durch ihre seyende Urcausalität bedingt (Elementaroffenbarung) und harrt der Erfahrung ihrer volleren intellectuellen Selbstmittheilung entgegen. (Anschaulich-correcte Anwendung des Schellingschen: a Deo implicito ad Deum explicitum). Dorner.

30. Wenn die Erfahrung der Offenbarungsfülle nicht erst (von einer geschichtlichen oder psychologischen Sondereepoche) erwartet zu werden braucht, so bedarf es doch einer wiederholten Synthesis, um das jeweilig zweifelhafte Seyn zu suppliren, vorher aber eines analytischen Nachweises der Widerspruchslosigkeit und deshalb der genetischen Erklärung, wie der Begriff sich nach Inhalt und Umfang normalerweise bildete. Ist dieses begriffliche Wesen als die absolute, allumfassende, alles Wirklich-werden-könnende bedingende Wesensfülle einmal concipirt, so ergiebt es sich als die ausreichende Ergänzung zu dem

ursprünglich von der kosmologischen Weltbetrachtung postulirten allbedingenden x, indem es sowohl jede werdende und gewordene Weltvielheit bedingen als auch die Urtypen alles Seyenden in sich tragen und gleichwohl als das wahrhaft ewig-nothwendig Seyende die abstrahirte Gattungseinheit des Universums, den absoluten Umfang alles Seyenden und Möglichen (Nichtseyenden) oder das reine Seyn darstellen muß. Dieser Begriff unterscheidet sich schon als vorgestellte Idee von der abstracten idealen Welteinheit durch seine reale Bestimmtheit, von der Weltvielheit durch seine ebenso ursprüngliche wie unveränderliche Allgemeinheit. Der Inhaltreichthum und die Umfangsallgemeinheit sind Gott gleich wesentlich, aber eben sie würden analytisch-logisch unvereinbar seyn. Auch würde selbst abgesehen hiervon das im Begriff enthaltene ideale Seyn trotz seiner Unbedingtheit, Ewigkeit und Nothwendigkeit den die reale Synthesis fordernden Zweifel durchaus noch nicht völlig heben können. Aber wenn irgend ein Begriff so ist dieser höchste Begriff (mit Hegel) als ein lebendiger zu fassen, und begriffen werden kann die Idee Gottes auf bloß analytischem Wege nicht.

Dies geforderte Hinausgehen über die Analyse findet sich eben in der Thathandlung der das wirkliche Seyn synthetisch an die einzigartige Idee knüpfenden Erhebung zur lebendigen Gemüthsdisposition, welche das der Einzigartigkeit entsprechende Begreifen ermöglicht. Mit dieser dem jeweiligen Vernunftbedürfniß entsprechenden Seynserkenntniß ist auch der Widerspruch soweit gehoben, als derselbe für den Moment des Begreifens je gültig erscheinen konnte. Denn dasjenige Moment des Begriffes, welches das Seyn als isolirbares denken heißt und den Widerspruch veranlaßte, kommt jetzt auf Rechnung der unvollendet thätigen synthetischen Ergänzung, weil in ihr sich zeigt, daß gegenüber dem ganzen nunmehr von

ihr zusammengefaßten Wesensinhalt nur das synthetisch zu supplirende Seyn begrifflich isolirt dasteht als ein bis unmittelbar diesseits des zweifellosen Erkennens noch isolirbares. Dasjenige aber am Seyn, was auch in dem Act der Synthesis als gewordener Begriff (als Gattungs-Seyn) festgehalten werden muß, um die Vollständigkeit des analysirbaren Begriffs als Begriffs nicht zu gefährden, gewährt für die Synthesis die ausreichende Bezugsquelle, um das intensiv zu affirmirende Seyn nicht von außerhalb des zu bildenden Gottesbegriffs sondern aus der zu Grunde liegenden Idee selbst entlehnen zu können. Die beiläufige Verstandesillusion, mit welcher das nur aus Gottes Begriff zu entlehnende Seyn im Moment der Selbstüberzeugung scheinbar von außen entlehnt wird, um hernach als je schon vorhanden und nur noch nicht zum „Begriff" geworden erkannt zu werden, — dieses Hysteronproteron liegt im Wesen der werdenden, schaffenden That, durch die Gott in uns, als „Kern der Natur", schaffend Erkenntniß wirkt, sodaß jede Anerkenntniß Gottes als zugleich seine zuvorkommende That der Selbstoffenbarung angesehen werden kann*); und jene scheinbare Täuschung ist ganz analog der im Freiheitsbewußtseyn sich vollziehenden: die actuelle Thatenergie des Gottfreien Wesens, welche scheinbar nur im Moment des Handelns nicht die Zeit sich nehmen darf, das eigne durchgängige Bestimmtseyn zu überblicken, — sie ist selbst mitwirkender Kern der Natur, ein überzeitlich die vorliegende Zeitcausalität Mitschaffendes.

Für die transcendente Gottesvorstellung, lehne sie sich an die Thorah, an die Scholastik oder an Kant, wird jede Methode, den Schleier des religiösen Mysteriums zu lüften, ein trügerischer Versuch bleiben. Visio Dei per essentiam est: über diese Be-

*) Göthe: „Ich glaube einen Gott — ein schönes Wort! Aber Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit au Erden" (vgl. „Ethisches").

hauptung des Magister Sententiarum beſteht zwiſchen den Gegnern keine Differenz; ſelbſt darin, daß auch hier ohne „Vermittelung“ keine wiſſenſchaftliche Erkenntniß, iſt noch Hegel einig mit Thomas und dem Lombarden, die Neukantianer mit Anſelm. Aber daß es immer bei dieſer Schwäche unſeres Intellects bleiben müſſe, daß wir, wie Thomas behauptet, das an ſich offenbare Weſen Gottes *nur* durch die Vermittelung ſeiner effectus, *nie* zugleich aus immanenter Selbſtentfaltung heraus erkennen können, — dieſe Meinung liefert uns an jene Ungewißheit aus, die auch ſonſt das Characteriſticum der thomiſtiſchen Grundanſchauungen bildet und ſpeziell in der Gotteserkenntniß den Zweifel zu einem weſentlichen Moment perpetuiren würde: Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, quum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus ejus. (Gegen Anſelm, a. a. O.). Dem nach Klarheit ringenden Zweifel leiſtet die Kantiſche Philoſophie den Dienſt, das Problem zu verſchärfen; daß dieſe Weltweisheit ſo wenig wie die Schleiermacherſche die letzte Etappe, zeigt Fichte; warf Schopenhauer ſein grelles Wetterleuchten auf die durchſichtige Fläche der anſchaubaren Idee — aber losgezirkelt von dem finſteren Schattengrund der Willenstriebe, des Wiſſensdranges —, ſo ergrub Krauſe aus der „Lebendigkeit des Urweſens“, inwieweit daſſelbe dem Wahrheitsdurſt in „abſolut gewiſſer“ geiſtiger „Anſchauung“ ſelber zugänglich und erkennbar ſein *müſſe*: aber erſt Hegel einerſeits, Baader andrerſeits haben den Schleier gehoben, die Fundſtätte aufgedeckt, wo in Wahrheit die philosophia teutonica zu ſuchen.

Druck der Heynemann'ſchen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

YC 30486

33118

BD555
R8

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY